Julián Marías

OBRAS

OBRAS DE JULIAN MARIAS

II

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

IDEA DE LA METAFISICA

BIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

JULIAN MARIAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

IDEA DE LA METAFISICA

BIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

SEGUNDA EDICION

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

La primera edición apareció en 1947. Se han hecho en total siete ediciones sueltas más dos en *Obras*. Publicada en traducción en Estados Unidos, Inglaterra, Brasil y Alemania (en prensa).

IDEA DE LA METAFISICA

La primera edición apareció en 1954. Se han hecho en total dos ediciones sueltas más dos en *Obras*.

BIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

La primera edición apareció en 1954. Se han hecho en total dos ediciones sueltas más dos en *Obras*.

© Copyright by
Revista de Occidente, S. A.
Madrid - 1962

AC75.M3177 V.2

Depósito Legal: M. 8.164-1958. N.º Registro 2.228/58

ARTES GRAFICAS CLAVILEÑO, S. A.
PANTOJA, 20 (PROSPERIDAD) - MADRID (2)

INDICE

63252

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

Págs.

Dedicatoria ... xvii

Nota ... xix

Prólogo a las ediciones americana e inglesa ... xxi

Los requisitos de la introducción a la Filosofía ... 1

1. La situación real ... 2
2. La justificación de la filosofía ... 4
3. La función de la historia de la filosofía ... 6
4. Introducción circunstancial ... 8
5. La forma de la introducción a la filosofía ... 13

I.—Esquema de nuestra situación ... 17

6. Delimitación del tema ... 17
7. Tres clases de hombres ... 20
8. El método de la indagación ... 22
9. Circunstancia y situación ... 26
10. El sentido inmediato del "mundo" ... 28
11. El contorno material ... 31
12. Historicidad ... 35
13. Las unidades históricas ... 38
14. Sociedad y Estado ... 42
15. La vida económica ... 45
16. Las formas sociales ... 48
17. Placer y diversión ... 54
18. Los prestigios ... 58
19. La religión ... 63
20. Articulación funcional de la perspectiva ... 67
21. La situación como pretensión ... 71

II.—La función vital de la verdad ... 78

22. Las fisuras del "mundo" actual ... 78
23. Primer encuentro con la verdad ... 81

Págs.

24. Tres sentidos de la verdad ... 85
25. Verdad y saber ... 88
26. Verdad de las cosas y verdad del decir ... 90
27. Verdad como autenticidad ... 93
28. Las relaciones del hombre con la verdad ... 96
29. Discordia y jerarquía de las verdades ... 98

III.—Verdad e historia ... 102

30. La dimensión temporal de la circunstancia ... 102
31. "Pirronismo histórico", "relativismo" ... 105
32. La vivencia del tiempo ... 108
33. La conciencia histórica ... 109
34. La perspectiva temporal y la realidad ... 111
35. Historización de las formas de conocimiento ... 115

IV.—El método ... 120

36. Verdad y realidad ... 120
37. Circunstancialización del decir y el pensar ... 123
38. La realidad y sus interpretaciones ... 127
39. Explicación y descripción ... 131
40. Fenomenología ... 134
41. La triple función de la historia ... 138

V.—La razón ... 143

42. Los sentidos del término ... 143
43. La función de la razón ... 145
44. Las interpretaciones de la razón ... 148
45. El concepto como función significativa ... 153
46. La razón y la historia ... 157
47. Razón histórica y razón vital ... 169
48. Razón narrativa ... 175
49. Analítica e historia ... 179

VI.—La estructura de la vida humana ... 183

50. El descubrimiento de la vida ... 183
51. Primera descripción de la vida ... 187
52. La circunstancia ... 192
53. El yo ... 198
54. El proyecto vital ... 202
55. La estructura del hacer ... 206

VII.—El horizonte de los problemas vitales ... 212

56. Las urgencias vitales ... 212
57. El trato con las cosas ... 215
58. La naturaleza y la ciencia natural ... 221
59. La sociedad ... 231
60. El lenguaje ... 238
61. El problema de la lógica ... 243

VIII.—El saber y las cosas ... 256

62. Pensar, saber y conocer ... 256
63. El conocimiento y su función ... 264

Págs.

64. Lo que hay y lo que es ... 269
65. El ser de las cosas ... 274
66. El yo como ingrediente de la realidad ... 279
67. La metafísica ... 282

IX.—La realización de la vida humana ... 288

68. La limitación de la vida ... 288
69. Localización y circunstancialidad ... 291
70. El horizonte de posibilidades ... 294
71. Elección y exclusión ... 298
72. Justificación ... 301
73. La moralidad de la vida ... 304
74. Imaginación y autenticidad ... 306
75. El placer estético y el arte ... 309
76. Lo personal y lo histórico en la vocación ... 313

X.—La vida histórica ... 316

77. Los días contados ... 316
78. Vida individual y vida histórica ... 319
79. La estructura de la historia ... 322
80. Las generaciones ... 325
81. Las épocas históricas ... 330
82. El saber histórico ... 333

XI.—El horizonte de las ultimidades ... 337

83. Nacimiento y muerte ... 337
84. El problema de la pervivencia ... 343
85. Vida y persona ... 346
86. La vida humana como realidad radical: la cuestión de la trascendencia ... 350
87. Aparición del problema de Dios ... 352

XII.—La filosofía ... 357

88. Reflexión sobre el camino recorrido ... 357
89. Las condiciones del saber postulado: radicalidad, sistema, circunstancialidad ... 359
90. La filosofía como hacer humano ... 362
91. La filosofía y su historia ... 364
92. La filosofía como ingrediente de la vida humana ... 366

IDEA DE LA METAFISICA

Prólogo a la primera edición ... 371

I.—El nombre y la realidad ... 373

II.—El origen de la metafísica ... 376

III.—La metafísica clásica ... 380

IV.—Metafísica y antimetafísica ... 385

Págs.

V.—La "vuelta a la metafísica" ... 388

VI.—Metafísica y ontología ... 391

VII.—Metafísica como ciencia de la realidad radical ... 396

VIII.—La teoría de la vida humana ... 401

IX.—El método de la metafísica ... 404

X.—Vida y razón ... 408

BIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

Prólogo a la primera edición ... 417

Nota preliminar ... 419

I.—La filosofía griega desde su origen hasta Platón ... 421

1. Sobre el origen de la filosofía en Grecia ... 421
2. Los que primero filosofaron ... 431
3. Naturaleza y consistencia ... 435
4. Los entes naturales ... 443
5. La vuelta a las cosas ... 447
6. La consistencia de las cosas ... 456
7. La necesidad de la filosofía platónica ... 462
8. La forma de la filosofía en Platón ... 467

II.—El sentido de la filosofía en Aristóteles ... 477

9. La situación social helénica en el siglo IV ... 477
10. La tradición intelectual de la "Política" ... 487
11. Las raíces metafísicas de la política aristotélica ... 487
12. El programa de la "Política" ... 495
13. La realidad de la *pólis* ... 498
14. *Pólis* y *Politeía* ... 502
15. La seguridad como tema de la política ... 507

III.—La filosofía estoica ... 514

16. La irrupción de las filosofías helenísticas ... 514
17. La doctrina estoica ... 518
18. ¿Qué es "filosofía estoica"? ... 523
19. El estoicismo en el mundo antiguo ... 529

IV.—La escolástica en su mundo y en el nuestro ... 534

I.—*La escolástica en su mundo.*

20. Filosofía y situación ... 534
21. El problema del "mundo" medieval ... 535
22. El mundo antiguo ... 536
23. Los supuestos de la "filosofía cristiana" ... 538
24. La escolástica en su situación ... 540
25. San Anselmo ... 542

Págs.

26. Santo Tomás ... 545
27. Suárez ... 550

II.—*La Escolástica en el mundo actual.*

27 bis. Las generaciones posteriores a Suárez ... 554
28. El siglo XIX ... 556
29. La posición de nuestro tiempo ... 558
30. La Escolástica en nuestra situación ... 562
31. El sentido de la "filosofía cristiana" ... 566

V.—La metafísica moderna ... 570

32. La mente europea en el siglo XVII ... 570
33. La génesis de la filosofía moderna ... 576
34. Los problemas de la metafísica racionalista ... 583

VI.—La filosofía de la vida ... 600

35. La filosofía del siglo XIX ... 600
36. Las etapas del descubrimiento de la vida ... 609
37. La idea de la vida en Dilthey ... 618

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

A mi maestro Ortega, este ensayo de

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

«según la razón vital»

En 1914 escribía Ortega en las *Meditaciones del Quijote*: "Yo sólo ofrezco *modi res considerandi,* posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error."

El lector de este libro tiene delante lo que he logrado ver mirando las cosas de esa manera nueva

JULIÁN MARÍAS

Madrid. 20 de enero de 1947.

PROLOGO A LAS EDICIONES AMERICANA E INGLESA

Acaso no sea enteramente inoportuno contar cómo fue escrito este libro. Una tarde del otoño de 1945 me senté a la mesa con una hoja de papel y una pluma, y trabajé sin levantar cabeza tres o cuatro horas. Al ponerse el sol, el papel estaba cubierto de escritura, y tuve la impresión de que ya tenía en la mano el libro que pretendía escribir. Esa hoja de papel contenía una breve formulación de su tema, en cincuenta líneas, y un índice de sus capítulos, que coincide en más de sus tres cuartas partes con el que efectivamente había de realizarse, con el que el lector tiene delante ahora. Esto quiere decir que el presente libro tiene una profunda unidad, lo cual hace aconsejable su lectura íntegra y continuada. Desde aquel día comencé a escribirlo, a máquina, como es mi costumbre, en una redacción única, con muy escasas correcciones, que fue directamente a la imprenta. El 20 de enero de 1947, tras catorce meses de trabajo ininterrumpido, escribí la última página; desde hacía algunas semanas la imprenta preparaba el libro, que apareció dentro del mismo mes.

Creo que este modo de composición responde rigurosamente al contenido de la obra. Porque la unidad de ésta no es en primer lugar la de un "tratado", sino mucho más profunda: una unidad personal, se podría decir "biográfica". Aquella hoja de papel contenía la primera formulación de una situación humana; no sólo ni primariamente mía, por supuesto, sino del hombre occidental de mediados del siglo XX. Una vez en posesión de esa situación, sólo se trataba de vivir dentro de ella, de serle fiel, de hacer que las palabras trasladasen al papel su realidad y sus vicisitudes: esto y no otra cosa significa este libro, eso fue la tarea de escribirlo.

Hubiera podido llevar diversos títulos. Uno de los más exactos hubiese sido: Un intento de evitar la filosofía. *Para mayor claridad, hubiera sido conveniente agregar que se trataba de un intento frus-*

trado; y esto hubiera sugerido otro posible título: Filosofía inevitable. *Porque en este libro se procura no partir de la idea —dominante en Europa y parcialmente fuera de ella desde hace mucho tiempo— de que la filosofía es algo obvio y que se justifica sin más, algo que desde luego interesa y se debe cultivar, sino al revés: tratar de pasarse sin ella. Se suele reprochar en Europa a los Estados Unidos el interesarse moderadamente por la filosofía y otras disciplinas intelectuales; algunos americanos tienden a defenderse de ese reproche y mostrar que la actividad filosófica de su país ha sido y es intensa y valiosa. Sea de ello lo que quiera, pienso que hay que subrayar positivamente el escaso volumen de la ocupación filosófica en los Estados Unidos, y que este libro contiene indirectamente su justificación. El interés injustificado es frívolo, es inauténtico, es —digámoslo crudamente— falso. ¿Por qué se ha de hacer filosofía? ¿No hay otras cosas más urgentes? El único modo de que la filosofía sea efectiva es haber llegado a ella; quiero decir no haber tenido más remedio que llegar, haberla necesitado. Por eso desconfío de los gestos que se hacen ahora con tanta frecuencia en los medios intelectuales americanos, para llevar al país al cultivo de una serie de disciplinas hasta ahora relativamente olvidadas, una especie de "exhortación a las letras humanas". No necesito decir que esas disciplinas son muy de mi gusto; más aún, que creo que la vida americana ha llegado a un punto en que* por primera vez son necesarias; *pero tengo presente que esto es una opinión mía y de otros, y que no es suficiente. Los americanos se resistirán —y harán muy bien— hasta el momento en que estén realmente persuadidos de que no tienen más remedio que hacer, por ejemplo, metafísica; y entonces la harán de verdad, esto es, desde sí mismos, no en hueco y según receta.*

El hecho de que este libro no fuese un tratado, sino una empresa personal, casi una aventura, obligó a escribirlo de un modo distinto de lo habitual en los libros de filosofía; es decir, impuso ciertas modificaciones del género literario. Porque no es un tratado compuesto de "enunciados" o tesis, sino la toma de posesión de una situación humana y la exposición de su movimiento interno. Esto, dicho así, haría pensar más en una novela que en un textbook; *y así es, en efecto, porque en cierto modo se trata de un relato, narración o drama, y por eso tiene protagonista —aunque éste no sea estrictamente personal, sino transpersonal: el hombre occidental de nuestro tiempo— y un coro de personajes secundarios —los hombres de otras épocas que, en forma de historia, están dentro de nosotros y nos constituyen. Esta es la razón profunda de que este libro fuese pensado y escrito*

de una vez, de que deba ser leído entero y seguido, como una novela, porque, aunque no lo es, coincide con la novela en ser presentación de algo perfectamente unitario y sistemático: la vida humana concreta.

Este libro está dedicado a mi maestro Ortega. Y tengo que decir que es un libro filial; lo cual significa, a la vez, que viene de él *y que se mueve en* otra situación. *La genealogía intelectual es decisiva, porque la vida intelectual se hace en comunidad; pero en ella, al contrario que en la vida civil, es el hijo quien reconoce al padre. El hijo no es el padre, ni puede serlo, precisamente porque* viene *de él, y no puede reducirse a él, porque lo humano es irreductible; viene del padre y va a sí mismo; es decir, se moviliza desde su nivel propio, y por eso la fidelidad a un maestro, lo que podríamos llamar la filiación legítima, no puede ser más que innovación. Por eso, la relación de un pensamiento con el de un maestro podría reducirse a esta fórmula, que es válida para la relación de cualquier filosofía con todo el pasado filosófico: inexplicable sin él, irreductible a él.*

JULIAN MARIAS

Madrid, 17 de junio de 1954.

(Publicado como prólogo a READSON AND LIFE: *The Introduction to Philosophy*, Yale University Press, New Haven. Hollis & Carter, London, 1956.)

LOS REQUISITOS DE LA INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

Este libro que el lector tiene ante los ojos lleva un título genérico: *Introducción a la Filosofía.* Pertenece, pues, a un género literario cultivado con cierta insistencia desde hace algo más de una centuria. Sin embargo, este libro difiere no poco, en su estructura y en su contenido, de las obras que con la misma denominación se han publicado. Y la razón de esa diferencia no es un mero deseo de originalidad o de mejoramiento, sino una idea distinta de la filosofía y, más aún, del sentido mismo que tiene hablar de una introducción a ella.

Las formas en que esto se ha realizado pueden reducirse a tres tipos —a veces a la combinación de dos de ellos—. El primero es el de las introducciones que podemos llamar "sistemáticas", es decir, aquellas en que se expone brevemente el repertorio de los problemas filosóficos y, por lo general, se apunta un sistema de soluciones. El segundo es el de las introducciones "históricas", que asisten a la evolución de la filosofía en sus líneas generales, con el ánimo de penetrar en su sentido y su tendencia. El tercero, menos frecuente, partiendo del supuesto de que por cualquier punto que se entre en la filosofía se toma contacto con su realidad, elige un problema —o un grupo de problemas— y trata de estudiarlo en detalle; la elección no es indiferente, pero se supone que, al menos en principio, cualquiera es válido y utilizable, a condición de que sea un auténtico problema filosófico.

En mi opinión, estos tres tipos de introducción a la filosofía son radicalmente deficientes. No quiere esto decir que con ellos no pueda el lector introducirse en la filosofía; pero esto puede hacerse también de otras muchas maneras: con la lectura de un clásico, con la indagación a fondo de una cuestión científica, con la simple reflexión personal; el hecho de que *puedan* servir para el fin que se pro-

ponen no basta, por tanto, para justificarlos como formas literarias concretas que respondan íntegra y eficazmente a su título habitual: *Introducción a la Filosofía.* Será menester tomar en serio esta expresión, y su análisis nos revelará la esencial deficiencia de los tipos mencionados, a la vez que nos mostrará el carácter concreto que ha de tener una obra que merezca en rigor llamarse así.

1. La situación real

Introducción a la filosofía no es el nombre de una disciplina —como la geometría, la química o la lógica—, sino la denominación de una empresa, de una tarea o quehacer. Por esta razón, ni siquiera a primera vista aparece como un conjunto de proposiciones objetivas con pretensión de validez, sino que desde luego se presenta como un hacer humano, como un drama con personajes y acción . En lugar de pensar, por tanto, en un dominio de objetos, un método o vía de acceso a ellos y un repertorio de verdades enunciadas acerca de esa objetividad, tenemos que apelar primero a una *situación concreta,* de la cual es forzoso partir. Esa situación está definida por dos ingredientes o elementos: el sujeto de la introducción —nosotros— y el término de ella —la filosofía, que de un modo o de otro encontramos ya ahí, y por eso podemos pretender introducirnos en ella.

Ahora bien: la primera consecuencia del reconocimiento —obvio por lo demás— de que hay que partir de esa situación es que la introducción a la filosofía no puede ser *intemporal,* sino *histórica,* porque son históricos los dos términos que intervienen en ella. La intemporalidad de las ciencias y, en general, de las verdades, es cualquier cosa menos evidente, y en su momento tendremos que plantearnos esta cuestión; pero en el caso de la introducción a la filosofía la cosa es tan patente, que tal cuestión no puede ni siquiera plantearse, porque la introducción no es —repito— un sistema de enunciados, sino algo que *acontece* —se entiende, *ahora*—, un efectivo *introducirse,* es decir, introducirme *yo aquí y ahora* en algo que de algún modo encuentro en mi circunstancia. Por consiguiente, no cabe una introducción a la filosofía en abstracto y sin más; esa expresión sólo es un esquema formal, que habrá de llenarse de contenido histórico cuantas veces se realice. Cuando hoy hablamos en concreto de introducción a la filosofía, se trata de introducir al *hombre actual* de nuestro ámbito histórico propio en *la* filosofía —que existe ya, en forma también históricamente concreta—. Lo demás

es pura abstracción, inofensiva y hasta necesaria cuando se la maneja como tal, pero que impide toda intelección cuando se la confunde con la realidad.

Acabo de decir que la filosofía que es término de la introducción existe ya; con esto no se prejuzga, naturalmente, si se introducirá en la filosofía ya existente o en una nueva; esto sólo puede decidirlo el ingreso efectivo en la filosofía, el movimiento mismo del filosofar, una vez puesto en marcha. Se quiere decir que la situación inicial no puede ser *adánica;* el que lee o escribe un libro llamado *Introducción a la Filosofía* no va a descubrirla ni inventarla, sino que parte, como de un supuesto, de que *hay* algo llamado filosofía; sólo así tiene sentido hablar de una introducción. Nada más lejano a una introducción a la filosofía que la actividad de Tales de Mileto, si fué él efectivamente el que alumbró la filosofía en el mundo occidental. Nuestra empresa, por el contrario, supone el previo hallazgo de la filosofía como realidad social, esto es, la existencia de una tradición filosófica. Esto no afecta para nada, como veremos en seguida, a la radicalidad y desnudez de nuestra relación con la filosofía; pero esa radicalidad y desnudez vendrán dadas por la rigurosa aceptación de la situación concreta en que nos hallamos, no por una arbitraria mutilación de ella. El adanismo sólo es verdadero en Adán; para nosotros significa una violenta deformación de la realidad, por sustracción —o abstracción si se quiere— de esenciales ingredientes suyos.

La introducción a la filosofía sólo puede hacerse desde una situación definida históricamente; y *en principio* sólo es válida para ella: el valor de introducción —no hablo, naturalmente, de los demás— que puede conservar para otras épocas es problemático, y sólo podría decidirlo una delicada indagación acerca de la hermenéutica y la historicidad de la filosofía. Lo que es claro es que ese posible valor sólo lo tendrá, en caso afirmativo, mediante una referencia a la situación originaria y, por tanto, en función de ella; y el desconocimiento de esta esencial vinculación histórica, que finge la posibilidad de una introducción *sub specie aeterni,* afecta a la plenitud de la función introductora *incluso para la propia época en que se hace,* y desde luego compromete radicalmente su eventual pervivencia. La historia se venga, por la sencilla fuerza de las cosas, de todos los intentos de eludirla.

2. La justificación de la filosofía

He dicho que el intento de hacer una introducción a la filosofía supone un previo hallazgo de esta última como realidad ya existente; pero advertía también que esto no implica una aceptación de esa filosofía tradicional. No sólo esto: en rigor, ni siquiera es obvio que nos interese desde luego esa filosofía. Si al hablar de introducción nos referimos a ella como a una instancia dada, la introducción misma requiere una previa y radical justificación del filosofar. No se puede dar por supuesto que haya que hacer filosofía, porque entonces ésta queda desarraigada y se convierte en puro juego mental, sean cualesquiera sus calidades e incluso su verdad. Si bien nuestra situación difiere esencialmente de la de los presocráticos, porque incluye como ingrediente decisivo la tradición filosófica entera, ausente para ellos, coincide, sin embargo, en que sólo podemos entrar efectivamente en la filosofía movidos por una necesidad inexorable. Hay que mostrar, por tanto, cuándo y cómo surge —si es que surge— la necesidad de la filosofía, y para quién.

Esta es la razón de la constitutiva deficiencia de las introducciones llamadas "sistemáticas": no se pueden exponer sin más los problemas filosóficos mientras éstos no se planteen *como problemas* para alguien. Un problema no viene definido sólo por su contenido, es decir, por la simple enunciación de algo no sabido o de la aparente incompatibilidad de dos ideas, sino antes que nada —aunque sea perogrullesco el decirlo— por su *problematicidad*. Desde luego, esto significa que un problema requiere un hombre que lo piense y para quien exista; pero si no se tratase más que de eso, no pasaría de ser una trivialidad; en efecto, tan pronto como un problema fuese enunciado y comprendido por alguien, sería efectivo problema; ahora bien, no acontece así. El hecho de que yo ignore algo o no vea manera de hacer compatibles dos datos o dos ideas, aunque tenga plena conciencia de esa ignorancia o esa impotencia, no basta para que eso me sea un problema. ¿Qué más hace falta? Algo extremadamente sencillo, pero que de puro elemental se suele olvidar: que yo *necesite* saber eso o compaginar las nociones discordantes. Son infinitas las cosas que ignoro o cuya congruencia me escapa, y que nunca han sido ni serán jamás problemas para mí. Los últimos siglos de la historia europea han abusado —frívolamente— del nombre del problema; a fuerza de llamar así a toda interrogante, el hombre moderno, sobre todo desde el último siglo, se ha habituado a vivir tranquila-

mente entre ellos, olvidado del dramatismo que adquiere la situación cuando ésta se hace problemática, esto es, cuando no se puede *estar* en ella, y por eso *urge* una solución.

El verbo griego de que se deriva el sustantivo "problema" quiere decir lanzar o arrojar delante. Problema significa ante todo algo saliente, por ejemplo un promontorio; de un modo más concreto, un obstáculo, algo con que me encuentro delante; y por extensión metafórica, lo que llamamos usualmente problema intelectual. Pero repárese en que para que algo me sea obstáculo no basta con que esté ahí delante; también tengo delante la pared, y ésta no me sirve de obstáculo, sino de abrigo —otro sentido que también tiene la voz πρόβλημα—; para que se convierta en obstáculo, no es suficiente su presencia ante mí: hace falta que yo necesite pasar al otro lado, precisamente a través de ella; entonces es efectivo obstáculo, en la forma concreta de lo que los griegos llamaban *aporía,* es decir, falta de poro o agujero por el que salir de una situación.

Podemos decir, por tanto, que uno de los elementos *reales* que integran un problema es la situación en que como tal se constituye; y una formulación de los problemas que omita esa situación es, en el sentido más riguroso, una formulación incompleta, abstracta y, en suma, ficticia. Esto nos conduce a la evidencia de la *historicidad* de los problemas, que es menester entender en todo su alcance. En efecto, esta expresión hace pensar primariamente en el carácter histórico de las *soluciones* de esos problemas; se trataría, en cada caso, de que una solución tendría una zona de validez limitada, fuera de la cual sería sustituída por otras; no es éste el momento de decidir la justeza de esta opinión, pero, desde luego, no es eso lo que aquí interesa. Lo grave es que son históricos *los problemas mismos*; y esto en dos sentidos distintos, aunque conexos: en primer lugar, lo que solemos designar unívocamente como un problema a lo largo de la historia es, en rigor, una realidad varia y múltiple, porque bajo la denominación idéntica encubre una serie de diversas urgencias vitales; imagínese lo que significa el "problema del conocimiento" para Platón y para un neokantiano; no lo que uno y otro *piensan* acerca del conocimiento —esto desde luego—, sino lo que *necesitan* saber, lo que constituye para ellos la problematicidad; otro tanto ocurre con el problema de la moral, con el del Estado, el de la sustancia o el de la lógica; en segundo lugar, algunos problemas están adscritos de un modo aún más preciso a una circunstancia histórica, y ni siquiera con ese margen de ambigüedad se plantean —como tales problemas— fuera de ella; por supuesto, en el sentido de que hay problemas *nue-*

vos, que se plantean sólo desde cierto momento —piénsese en el de la creación, en el de la realidad del mundo exterior, en el de los valores y tantos más; en rigor, *todos*—; pero también en el sentido de que hay problemas que *dejan de serlo,* y no precisamente por haber logrado una "solución" definitiva, sino porque, aun permaneciendo la ignorancia o la discordia respecto a sus contenidos, éstos dejan de presentarse al hombre como *problemáticos* desde el momento en que no necesita saber a qué atenerse acerca de ellos para vivir en su propia situación; tal acontece con el problema del "sabio" después de la época helenística, con el de los universales después de la Edad Media o el de la comunicación de las sustancias desde el siglo XVIII. Y no conviene enturbiar esta evidencia con la consideración de que ciertas cuestiones que se plantea la filosofía posterior coinciden parcialmente con aquellos problemas —por ejemplo, el de los objetos ideales en la fenomenología con la cuestión medieval de los universales—, porque esto impide comprender en su autenticidad el sentido preciso de unos y otros.

Por esta razón, una introducción a la filosofía tiene como primer requisito su propia justificación; es decir, sólo puede iniciarse cuando la situación real en que el hombre se encuentra lo obliga a un peculiar quehacer, que resulta ser la filosofía. Y esta forzosidad es el único motor auténtico de esa introducción.

3. La función de la historia de la filosofía

Estas dificultades de toda presunta introducción "sistemática", que se extienden a las que se concentran sobre un solo problema o un grupo de ellos, siempre que se funden en los mismos supuestos, hacen inclinarse a la forma "histórica" de la introducción a la filosofía. Esta tendencia parece más justificada. En efecto, no cabe modo más seguro de ser fiiel a la historicidad de la filosofía que asistir a su historia; es decir, no tomarla como algo que existe, sino como algo que *se hace,* que acontece. Esto es cierto; la historia de la filosofía, en la medida en que lo es, en que es efectiva *historia* —no simple enumeración cronológica de opiniones— y versa sobre la realidad *filosófica* misma, muestra la *razón histórica* de que haya habido filosofía y de que la haya actualmente, y así nos instala desde luego en su verdadero ámbito. Por tanto, es la condición previa para justificar el elemento terminal —la filosofía— de la introducción que se intenta; el otro elemento —nosotros— nos es "dado" (ya veremos en qué sen-

tido y hasta qué punto). Dicho en otros términos, la apelación a la historia de la filosofía es tan legítima, que es imprescindible, y sólo con ella alcanza plenitud el intento de acercarse a la filosofía en su viva y palpitante realidad.

Pero en este punto surge una duda. ¿De qué se trata, de una introducción histórica a la filosofía, o de la historia de la filosofía pura y simple? Si de lo último, no tendría sentido plantear la cuestión de la introducción a la filosofía como género literario, y bastaría con declararlo superfluo; si de lo primero, habría que explicar en qué se distingue ese tipo de introducción de la historia *sensu stricto*. Dicho en pocas palabras, las introducciones "históricas" procuran restar lo más posible la *historia* de su exposición; es decir, con el propósito de aprehender las conexiones generales y extraer de la filosofía pretérita las líneas esquemáticas de su marcha, prescinden casi totalmente de la peculiaridad individual irreductible y reducen al mínimo la radicación de la filosofía en la historia, esto es, en la vida misma. Por esta razón, la historia de la filosofía que nos suelen servir las introducciones es, mucho más de lo que ya es usual, abstracta "historia de las ideas", y tiende a desembocar en un catálogo de "direcciones filosóficas" con ejemplificación histórica; puede verse un modelo de ese tipo en la *Einleitung in die Philosophie,* de Wundt. Ahora bien; este tipo de conocimiento histórico no es la historia cuya necesidad sentíamos; se mueve, tanto como las introducciones "sistemáticas" —o poco menos—, en el elemento de la abstracción. La introducción "histórica" no es, pues, suficiente.

Queda la otra posibilidad: que la historia de la filosofía sea, sin más, la forma real de introducción a ella. Esto parece —y es— mucho más acertado. Pero tampoco nos satisface. La historia de la filosofía, que es absolutamente *necesaria,* no es *suficiente*: es sólo el primer paso, el supuesto previo de la efectiva introducción. Será menester explicar esto con algún rigor.

La historia de la filosofía, que es, en primer lugar, la narración o relato de la realidad pretérita del filosofar, termina forzosamente en la actualidad; sería ilusorio querer escapar al presente interrumpiendo el relato en un momento del pasado, porque el relato íntegro se hace *desde nuestra situación actual,* y ésta va implicada en la interpretación total del pretérito. (A menos que se escoja un punto de vista anacrónico o ficticio, lo cual es la forma más larvada y, por tanto, más peligrosa de recaer en la abstracción y en lo irreal.) De un modo o de otro, por tanto, la historia de la filosofía nos remite al presente; y al llegar a lo actual, deja de ser historia (en el sentido

de lo ya hecho y sido, que puede contarse); la historia de la filosofía —como la historia sin más— tiene un carácter *urgente*: no admite detención, y por eso nos fuerza a volver al presente, en una esencial *actualización*. Sirve, por consiguiente, para instalarnos en nuestra situación *concreta* y efectiva, que es la de nuestro presente, el cual es función de todo el pretérito. Por tanto, contribuye a dar plenitud al *sujeto* de la introducción —nosotros—, en cuanto referido al *término* de ella —la filosofía.

La función de la historia de la filosofía es, como vemos, doble. Ante todo, hace que nos encontremos con la realidad filosófica y hace posible que nos propongamos la empresa de introducirnos en ella; pero además nos pone en posesión de nosotros mismos, en la medida en que estamos definidos por esa realidad, y coopera a que el sujeto de nuestro intento empiece a estar efectivamente *dado*. Dicho en otros términos: la historia de la filosofía crea el *ámbito previo* dentro del cual tiene su lugar una *posible* introducción a la filosofía. Y si bien ésta tiene que apelar desde luego a la historia, ha de tener clara conciencia de que con ella todavía no ha comenzado, ni siquiera ha justificado su necesidad; es decir, su legitimidad filosófica [1].

4. Introducción circunstancial

Introducción a la filosofía tiene que ser, pues, antes que toda otra cosa, una toma de posesión de la circunstancia del hombre actual, uno de cuyos ingredientes es la historia entera de la filosofía. Quiérese decir, por consiguiente, que esta *Introducción* es rigurosamente *circunstancial* y de ocasión, porque su sujeto no es el hombre en general, sino el hombre occidental de mediados del siglo XX. Esta es su forzosa limitación, conocida y aceptada de buen grado; y sólo a ese precio puede pretender tener realidad y eficacia. Si este libro fuese leído alguna vez por un hombre de otra época, sólo sería comprendido filosóficamente, sólo podría servirle para introducirse en la filosofía, si era capaz de transmigrar hermenéuticamente a nuestra circunstancia y de este modo hacerla suya; es decir, si conseguía incluir en su circunstancia real, con virtualidad histórica, la circunstancia en vista de la cual este libro ha sido pensado y escrito.

[1] En esta *Introducción a la Filosofía* puedo comenzar directamente por ella misma, porque antes he llevado a cabo la labor previa en mi *Historia de la Filosofía* (Revista de Occidente, 14.ª ed., Madrid 1961, y *Obras*, I), a la cual me remito para las referencias históricas.

En rigor, no hay ningún misterio en todo esto. El imaginario lector del siglo XXIV, si los azares de estas centurias hacen llegar a sus manos este libro, no tiene más que una parte de él, y por tanto le resulta ininteligible: le falta una porción esencial, a saber, la circunstancia a la que reacciona y responde, la que da plenitud de sentido a cada una de sus frases. Unicamente cuando ese lector *reconstruya* la situación originaria, cuando agregue al libro lo que no está dicho en su texto impreso, sino que lo dice el mundo en que se escribe —supuesto de que partimos el lector actual y yo—, podrá entenderlo plenamente, como un paleógrafo comprende un manuscrito medio borrado cuando ha conseguido restablecer la porción del escrito que el tiempo había arrastrado en su curso.

Ahora bien, al tener en cuenta esta *Introducción* su circunstancia, de modo esencial y temático, la *incluye* en su contexto, en proporción mucho mayor y más explícita que cualquier libro compuesto *sub specie aeterni,* y por ello tiene muchas más posibilidades de ser entendido desde otra situación. Su aceptación de la historicidad le permite anticiparla y conservar así la peculiar actualidad de lo histórico. Más adelante veremos el alcance que tienen estas alusiones.

Esa situación o circunstancia en que se encuentra todo hombre —por supuesto, no sólo el filósofo— implica una *idea del mundo,* que será menester analizar. Procure el lector despojar cuanto pueda a esa expresión "idea del mundo" de su sabor intelectualista, y tomarla con el máximo posible de inmediatez y aparente trivialidad. La vida de cada hombre y la de cada época —de un modo más preciso: de cada hombre *en* su época— está fundada en un sistema de creencias e ideas recibidas, en las que ese hombre se encuentra y que le hacen posible vivir [2]. La primera misión de una auténtica introducción a la filosofía tiene que ser, pues, un *análisis* de ese esquema que condiciona la vida del hombre, que —tal vez— se verá obligado, forzado por su circunstancia, a intentar penetrar en la filosofía.

Pero dentro de ese sistema de creencias y de ideas hay fisuras y conflictos, que plantean *problemas vitales.* Es decir, el hombre no puede estar siempre cómodamente en su circunstancia, instalado en una situación firme y segura, en la cual sepa a qué atenerse respecto a las cosas con las que tiene que habérselas y respecto a sí mismo. Estos problemas no son primariamente problemas técnicos o intelec-

[2] Uso estas expresiones en el sentido terminológico preciso que les da Ortega (cf. *Ideas y creencias,* cap. I). [Cf. mi libro *La estructura social,* Madrid 1955, y *Obras,* VI.]

tuales; su solución normal tampoco es una "idea" o una doctrina, se resuelven *de facto* mediante la acción, mediante el vivir mismo, que decide ejecutivamente cuál ha de ser la solución o "salida" de una situación determinada; es decir, lo que yo he de hacer —he de *ser*— en el instante siguiente [3]. Como veremos en su hora, el carácter esencialmente problemático de la vida lleva implícito el que sus actos tengan un carácter *resolutorio* que se manifiesta en que todo hacer es elegir, esto es, va orlado por una serie de "no haceres" posibles, que quedan eliminados por cada acción efectiva.

Este es el mecanismo normal del vivir. Pero con apelar a la acción no está zanjado el asunto: porque todo hacer se nutre de *motivos,* que son su fuente, y cuando yo hago algo lo hago "en *vista* de la circunstancia", es decir, porque me parece lo que debo hacer, porque sé a qué atenerme. Ahora bien, hay un amplio reducto de problemas vitales cuyo contenido excede de las creencias genéricas en que se funda mi idea del mundo y de mi repertorio de "ideas" acerca del tema, y entonces me es forzoso recurrir a otra instancia: *para nuestro mundo occidental moderno* —rehúyase toda generalización precipitada—, la principal de esas instancias es la que llamamos la *ciencia.* Entiéndase bien que las ciencias son conjuntos de proposiciones *pensadas* de un modo formal, con carácter intelectual riguroso; pero para la mayoría de los hombres, ajenos al quehacer científico, y aun para los hombres de ciencia fuera de su especialidad, la ciencia se presenta como una "creencia", cuyo contenido es, precisamente, el de consistir en "ideas" verdaderas y en principios demostrables. Es decir, las ciencias son, ante todo, las ciencias *vigentes,* en cuya validez *se cree* —subrayando tanto la dimensión de creencia como el *se* impersonal o, lo que es lo mismo en este caso, social—. Repárese en la actitud del hombre medio ante las formas de ciencia no vigentes —por ejemplo, todas las formas "antiguas"—, y se verá hasta qué punto llega su desestimación y falta de interés por ellas. Personalmente, está tan lejos de poder comprobar por sí mismo la verdad de la física medieval como la de la mecánica ondulatoria, o la de la medicina hipocrática como la de las doctrinas recientes sobre

[3] Profunda y perspicazmente escribía Blondel al comienzo de su tesis doctoral, *L'Action* (1893): "Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier *l'action*: la signification du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses oeuvres pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir."

la alergia; pero *cree* en la *posibilidad* de justificar las últimas, mientras que no tiene la misma creencia respecto a las primeras.

Por último, hay un núcleo de cuestiones radicales que plantean una situación delicada. Las ciencias particulares no tienen respuesta suficiente para ellas, porque en la medida en que intentan abordarlas pierden sus propias calidades y renuncian a su valor de certidumbre; o bien las cuestiones vienen suscitadas por las varias certidumbres de las ciencias, y, naturalmente, éstas no pueden decidir. En ambos casos, se necesita una instancia distinta que procure una certidumbre superior. Si ésta falta, todas las certezas parciales quedan en suspenso y son ellas mismas materia problemática. En medio de una multitud de saberes efectivos, el hombre se siente *perdido,* sin saber en definitiva a qué atenerse o —como decimos en castellano— a qué carta quedarse: justamente porque tiene muchas cartas a su disposición, pero ninguna le resulta suficiente.

En este momento es cuando hace su primera aparición —no antes— la filosofía. Entiéndase bien, no la filosofía propia de ese hombre que se siente perdido irremediablemente y que, desde luego, no tiene filosofía, sino la filosofía ajena, precipitado histórico y social que existe "ahí", en la circunstancia, y al cual puedo referirme. *Hay* en el mundo algo que se llama filosofía, y que tradicionalmente ha tenido la pretensión de alcanzar la certidumbre radical y poder justificarla. La filosofía se presenta, pues, como una presunta instancia superior, a la cual tiene sentido apelar cuando todas las demás han revelado su insuficiencia. Pero es menester entender esto rectamente.

En primer lugar, no se quiere decir que la filosofía haya de "completar" en ningún sentido las ciencias. No se trata de que a la matemática, la física o la historia les falte algo que pueda darles la filosofía. Las ciencias, *en cuanto ciencias,* son suficientes y autónomas, como lo son las demás formas de saber del hombre; por esta razón, tampoco admiten ni necesitan —repito, en cuanto ciencias— ninguna clase de complemento. Otra cosa ocurre si las considero como *conocimiento*; es decir, desde el punto de vista de las exigencias totales que tiene mi vida en la dimensión que llamamos *saber.* Esto es, la insuficiencia de las ciencias afecta a la *función* que tienen *en mi vida.* Dicho en otros términos: las limitaciones y renuncias de las ciencias, perfectamente justificadas desde ellas mismas y que en nada menguan su perfección como tales —por el contrario, la hacen posible—, hacen que, aun siendo intrínsecamente suficientes, no lo sean en mi vida; las ciencias se bastan *a sí mismas* para ser efectiva y plenamente lo que son, pero no me bastan *a mí* para sa-

ber a qué atenerme respecto a las cosas y, por tanto, para vivir, cuando para ello necesito *conocer*.

En segundo lugar, repito que la filosofía con que yo me encuentro no es, por lo pronto, más que una *pretensión*. Esta es la forma concreta en que acontece mi encuentro con la filosofía: la filosofía pretende tradicionalmente dar certidumbre radical, y por eso tengo que contar con ella. Pero a este elemento se agrega *hoy* otro decisivo y que altera la situación general: junto a esa pretensión de la filosofía encuentro también, en la misma forma de realidad social, la efectiva duda de que pase de pretensión. Con otras palabras: no hallo sin más *una filosofía vigente,* sino más bien la dramática historia de esa pretensión humana, que es lo que conocemos con el nombre de historia de la filosofía.

La consecuencia de esto es que no puedo —se entiende *hoy,* porque esto no ha acontecido siempre así— tomar la filosofía como una *vigencia* social; es decir, *creer* sin más en que es ella la respuesta suficiente a las cuestiones radicales. Por esta razón, *aunque yo no pretenda ser filósofo,* no puedo intentar vivir de la filosofía, apoyar mi vida en ella, sin una personal toma de contacto con su realidad; justamente lo contrario de lo que ocurre con las creencias. Si yo *necesito* esa certidumbre que la filosofía pretende alcanzar, no tengo más remedio que esforzarme por entrar en ella; no por curiosidad, ni por deseo de ser filósofo original, sino por la sencilla razón de que de otro modo *no me sirve.*

Ahora bien, a esto —que no es una "disciplina", sino un quehacer humano, una tarea de urgencia que en ciertas y determinadas circunstancias tengo que realizar para poder vivir—, a esto es a lo que se puede llamar literalmente *introducción a la filosofía.* Y como *quehacer* —palabra excelente, a la que Ortega ha sabido henchir con la plenitud de su significación—, envuelve cuatro momentos que son notas *esenciales* de toda introducción a la filosofía que merezca en rigor este nombre, es decir, que sea *real* y no se agote en su mero esquema o esqueleto abstracto: *personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad.* O sea, pesando bien todas las palabras: *algo que yo tengo que hacer aquí y ahora.* Permítaseme no entrar de momento en más precisiones y detalles.

5. La forma de la introducción a la filosofía

Aunque las formas tradicionales de introducción a la filosofía son múltiples [4], se pueden reducir idealmente a los tres grandes tipos mencionados al comienzo de este libro. Hemos visto que una introducción, para ser efectiva y no ficticia, necesita tener un punto de partida y un propósito que difieren esencialmente de los usuales. Pero es menester preguntarse ahora por la forma concreta en que ha de realizarse esa introducción circunstancial que postulamos.

Dije antes que yo me encuentro con la filosofía como algo que existe en mi circunstancia social y que se presenta con la pretensión de alcanzar una certidumbre radical; la duda de que esa pretensión sea justificada hace que no haya por de pronto una filosofía vigente; dicho de modo positivo: lo que tiene *vigencia* es la duda de que la filosofía realice su pretensión. Por eso, porque la duda es "vigente", por tanto, previa a mi contacto directo con la filosofía y a que yo la encuentre efectivamente dudosa, no puedo apoyarme en la *creencia*

[4] En un curso de *Lógica y didáctica de las ciencias del espíritu,* profesado en 1934-35, en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, hizo José Gaos una excelente y exhaustiva tipología de las formas de introducción a la filosofía, que ha sido para mí muy valiosa. Gaos establecía una serie de oposiciones dialécticas entre los tipos de introducción, que se podría resumir sinópticamente:

Introducción ocasionalista o sistemática.
Sistema o historia.
Sistema o enciclopedia de disciplinas.
Enciclopedia entera o propedéutica.
Sistema perenne o sistema actual.
Historia integral, historia culminante o historia inicial.

La solución propuesta por Gaos era, dicha en dos palabras, la siguiente: La introducción a la filosofía ha de ser sistemática, porque no se puede hacer historia sin un sistema actual; pero esta filosofía actual es meditación sobre la historia, por eso parece historia sin serlo; es decir, la introducción es sistemática, pero el tema del sistema es la historia. Respecto al dilema entre sistema o teoría de la filosofía, no se da en rigor, porque la filosofía actual es teoría de la filosofía; se ha elevado a idea de disciplina el último plano de la reflexión filosófica, que en la "filosofía de la filosofía" adquiere su dimensión última y radical. El concepto de "promoción histórica" resuelve el dilema entre sistema o enciclopedia, y decide en cada caso si ese sistema ha de tener carácter enciclopédico. Por último, sólo es posible la introducción al sistema actual, porque una filosofía pasada sólo se profesa por razones nada pasadas.

El lector podrá comprobar en el texto en qué medida coincido con esta concepción y en qué medida disiento de ella. Sin duda *una* de las razones de la divergencia se encuentra en las fechas en que Gaos pronunció su curso y yo escribo este libro.

de que la filosofía es la solución de las cuestiones supremas que me afectan; y ésta es la razón de que toda utilización vital de la filosofía implique al menos el intento de penetrar en ella; de ahí la necesidad de la introducción.

Como filosofía es, ante todo y por lo pronto, eso que los filósofos han hecho durante unos dos mil quinientos años, la realidad que hallo efectivamente ante mí es la historia de la filosofía, y de ella he de partir forzosamente. Pero aquí empieza a complicarse la cuestión. La historia de la filosofía no es un mero repertorio aditivo de sistema que se den en colección. Es efectiva *historia*: la realidad filosófica está en movimiento; más aún: *es* un peculiar movimiento de la mente —entiéndase, de la mente radicada en una situación vital íntegra, que es, ella misma, histórica—. Por esta razón, la historia impele inexorablemente en el sentido de su marcha. Las cuestiones planteadas en ella no toleran detención. La trivial forma de historismo que consiste en la morosa detención en las *formas* pretéritas en cuanto tales no es más que una incomprensión del carácter esencial de la historia. El movimiento en que ésta consiste obliga a plantear cada cuestión *después* de la historia *entera*. Toda consideración histórica que realmente lo sea sumerge, *velis nolis*, en el presente: en un presente constituído en una de sus dimensiones capitales por estar grávido del futuro. Es forzoso, por consiguiente, que la historia de la filosofía, en cualquiera de sus formas auténticas, nos remita al problematismo *actual* de la filosofía, incluso cuando sólo se trata de la pura "comprensión" de su sentido.

Esta es la razón de que la introducción a la filosofía no pueda reducirse a su historia, sino que propiamente comienza allí donde esta última nos sitúa. Pero tampoco se trata de esto sin más, es decir, de tomar los problemas filosóficos —como resultado de su historia entera— tal como se encuentran hoy planteados y meditar sobre ellos. Esto será tal vez lo que hace la filosofía; pero si tiene alguna justificación hablar de "introducción a la filosofía" como un quehacer filosófico peculiar, y, secundariamente, como un género literario concreto, será porque le pertenezca un contenido que difiera de la misión genérica de la filosofía o, al menos, la matice con todo rigor.

En primer lugar, la filosofía *supone una situación* de que parte; pero su acción misma, condicionada por esa situación, empieza cuando ésta ha obligado al hombre a hacer eso que va a ser la filosofía. La introducción, por su parte, ha de enfrentarse primaria y directamente con la situación del hombre actual, y su principal tema es la

forzosidad fáctica en que este hombre se halla y que mueve a hacer filosofía. En segundo lugar, la filosofía medita sobre sus problemas movida por la exigencia de alcanzar certidumbre radical y evidente acerca de ellos. Sería improcedente pedir semejante cosa a lo que no es sino introducción a la filosofía; la misión de ésta es más bien mostrar, en virtud de la situación del hombre presente, el horizonte de los problemas y soluciones *exigidos* por esta situación y emergentes de su concreción histórica; con otras palabras: el tema de la introducción a la filosofía no es tanto el tratamiento de los problemas filosóficos como su *descubrimiento,* su patentización en *estado naciente,* dentro del contexto vital en que surgen. En tercer lugar, la filosofía tiene que ser un saber sistemático; la verdad filosófica es esencialmente sistema, en el sentido de que cada una de sus afirmaciones está siendo sustentada efectivamente por todas las demás, que son las que la *hacen verdadera,* de suerte que, en rigor, ninguna lo sería aislada de su contexto. A la introducción a la filosofía —que, repito una vez más, no es una "disciplina" como complejo de proposiciones, sino un quehacer o empresa— no le puede pertenecer esa forma de sistema; pero el sistematismo no le es en modo alguno ajeno: la introducción ha de ser rigurosamente sistemática, en el sentido concreto de que el horizonte de sus problemas viene impuesto por la estructura misma de la vida humana en que se dan, la cual es *sistema,* porque cualquiera de sus elementos o ingredientes, cualquiera de sus actividades o sus formas, complica los demás, y así su aprehensión descubre necesariamente esa estructura general de la vida. Y téngase en cuenta que este sentido de sistema es el primario, porque el de las verdades filosóficas no es sino la consecuencia necesaria del sistematismo de la propia realidad.

Esta es la peculiaridad de la introducción a la filosofía, que define y justifica su existencia como función y como género literario. Su estructura esquemática ha de consistir, pues, en una *descripción* de la situación real del hombre de nuestro tiempo, que sirva de base y punto de partida para un *análisis* de ella, en el cual se pongan de manifiesto sus ingredientes y la función de éstos en la vida de ese hombre concreto que es "uno de nosotros" o, mejor aún, *cada uno de nosotros*; ese análisis revelará la esencial pertenencia de la *verdad* a ese repertorio de funciones vitales y la aparición en la vida humana de un horizonte de *problematicidad*; el intento mismo de formular comprensivamente esta situación vivida *descubre* un contexto de *problemas* y a la vez de *requisitos* metodológicos y vitales exigidos por su propia índole cuando se intenta *dar razón* de ellos. El resultado de

esta indagación será doble: de un lado, mostrar la necesidad de la filosofía cuando nuestra situación —habitualmente trivial— se radicaliza y tiene que justificarse a sí misma; de otro lado, descubrir la forma auténtica, históricamente condicionada, en que *tiene* que aparecer y trazar con ello el perfil preciso que ha de tener en esta circunstancia la filosofía.

Dicho en pocas palabras: la introducción a la filosofía, tal como la entiende y trata de realizarla este libro, tiene como misión *el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar —concreto también— exigido por ésta.*

I

ESQUEMA DE NUESTRA SITUACION

6. Delimitación del tema

Se trata de la vida humana actual. Pero, naturalmente, esta expresión requiere precisiones. De un lado, por lo que se refiere al alcance que aquí se da al concepto de "vida humana"; de otro, acerca del sentido concreto en que funciona el término "actual"; en tercer lugar, y esto es aún más importante, es menester ver con claridad qué es lo que en este punto *necesitamos* saber de esa vida así delimitada.

Ante todo, no se trata de la vida humana individual en su plena concreción y rigor —de la mía, de la tuya—. Pero tampoco se trata propiamente de la "vida" social en sentido estricto, porque nuestro tema no es aquí la estructura de la sociedad ni el tipo de realidad de los usos y demás formas sociales. Ni puede decirse que nos sea cuestión directamente y *per se* la "vida" histórica, porque nos reducimos desde luego a una época concreta —la nuestra— y no volvemos nuestra atención principal a la dinámica de la historia. Sin embargo, estas tres dimensiones —valga la expresión— de la vida interfieren de forma peculiar en nuestra tarea de este momento. Intentaré explicarlo. Al hablar de la situación que va a hacer posible o necesaria la introducción a la filosofía, se habla, por supuesto, de la situación de alguien, es decir, de un hombre individual; pero esa situación, para los efectos que aquí nos interesan, está definida por la inexorable inclusión del hombre en la sociedad y por la condición histórica de ésta y, por consiguiente, de ese hombre mismo. Es decir, lo que nos importa es la vida individual en su *esencial* —y no sobrevenida ni agregada— inserción social o histórica; o, vistas las cosas desde otra perspectiva, los constitutivos ingredientes históricos y sociales de *cada*

vida individual de nuestro tiempo, que son comunes a todas ellas, si bien henchidas de concreción personal en cada una, y por eso toleran una representación esquemática. Se trata, por tanto, del estudio de ciertas *formas*; pero estas formas, por ser vitales, remiten a una realización en una circunstancia individual; la investigación, en lugar de considerar esas formas por sí mismas, las interpreta *funcionalmente,* como elementos que sólo adquieren su verdadera realidad en su efectiva acción dentro de cada vida personal irreductible. Por esta razón, el hombre que piensa los enunciados acerca de esas formas los completa con su propia realidad, y sólo así los hace plenamente inteligibles; podríamos decir, en forma extrema, que el hombre mismo es un elemento significativo esencial de esos enunciados, cuya "impleción significativa" —para servirme de un término técnico de la fenomenología—, a diferencia de su mera "mención", tiene un riguroso carácter *circunstancial.*

En segundo lugar, cuando se habla de vida *actual* hay que tomar este término con una amplitud determinada. El presente incluye siempre una zona de pretérito y otra de futuro; ni siquiera el presente de la conciencia, distendido entre una retención y una protención, es puntiforme; menos aún, claro es, el presente histórico. Pero lo más grave no es la *duración* de lo que llamamos aquí presente, sino que lo que *hoy,* en un mismo instante, existe, no es en el mismo sentido actual, sino que *procede* de distintos estratos temporales. La duración hace que los ingredientes de una situación vital se interpreten y coexistan en un momento del tiempo, pero con distinta significación temporal. Como, de un modo o de otro, el pasado entero —al menos el pasado histórico— perdura virtualmente en el presente, y a éste pertenece una esencial anticipación de un futuro incluso remoto, resulta imprescindible una discriminación de lo que hemos de entender por actual al hablar de nuestra situación.

Conviene no perder de vista las precisiones anteriores. El sentido en que aquí hemos de tomar la vida condiciona el de su actualidad: se trata de lo que tenga actualidad *social* e *histórica,* no estrictamente personal. Quiero decir con ello que, por ejemplo, las ideas que *yo* pienso ahora no pertenecen, desde luego y sin más, a esa actualidad; y tampoco cierta porción del pasado conocida especialmente por mí, o bien mis deseos o mis voluntades particulares. Más aún: en el presente coexisten varias *generaciones* —probablemente cinco—, cada una de las cuales está definida por una serie de elementos históricos y sociales; pues bien, no todos ellos pertenecen en rigor a la actualidad que aquí nos interesa; muchos existen hoy, pero en la forma

concreta de la supervivencia; algunos, sólo como anticipación o innovación voluntaria. Llamamos actuales a los ingredientes de la circunstancia histórico-social que en un momento del tiempo encuentran en ella *todos* los hombres que viven en él, en la forma concreta de *tener que contar con ellos.* Aclaremos esta fórmula con algunos ejemplos.

Un hombre nacido alrededor de 1870 está instalado, desde luego, en la creencia —de la que ni siquiera tiene conciencia explícita— de que se puede disponer sin más de las cosas que legítimamente se poseen; por ejemplo, de que un agricultor puede sembrar patatas o avena, o no sembrar nada, según sea su talante; pero esa convicción no es *vigente,* porque las generaciones posteriores no se encuentran en ella, sino, por el contrario, en la de que el poder público interviene en la economía y la dirige; el anciano sólo se da cuenta de que está en aquella creencia, que de puro obvia no era ni pensada, cuando ve con estupor que se niega ese derecho que *suponía* tener, cuando le *falla* la convicción en que estaba apoyado y desde la cual interpretaba toda la vida económica. De un modo hasta cierto punto análogo, un joven de hacia 1915 siente la necesidad de llegar a formas familiares más flexibles y libres; por ejemplo, respecto a la convivencia de los miembros; pero tropieza con el supuesto contrario de las generaciones anteriores. Por tanto, ni aquella creencia sobre los derechos de la propiedad ni esta apetencia sobre la familia tienen *vigencia*; la primera no la tiene *ya*; la segunda no la tiene *todavía.* Por consiguiente, ninguna de las dos pertenece *sensu stricto* a la actualidad de nuestra circunstancia histórico-social.

En resumen: podemos decir que son *actuales* las vigencias de las generaciones que tienen plena eficacia histórica, aquellas que socialmente se imponen y que, por eso, son realmente *vigentes.* Porque la vigencia no es sino una forma de actualidad de las cosas que no sólo existen, sino que actúan. Los demás ingredientes sociales tienen otro carácter y, en rigor, no pertenecen a nuestra situación, sino que simplemente se dan en ella, de modo marginal, y con ellos no tienen que contar más que algunos individuos o, a lo sumo, algunos grupos. Por tanto, no son éstos, sino los otros, los que condicionan y definen la realidad del hombre de nuestro tiempo.

Estas aclaraciones nos permiten comprender el tercer punto por el que nos preguntábamos: qué necesitamos saber de esta vida actual así delimitada. El problema coincide en última instancia con el de la comprensión histórica. Si nosotros queremos entender una época pretérita, tenemos que reconstruir las *formas de la vida* en

ella; muy concretamente, el horizonte dentro del cual se hallaba todo hombre perteneciente a esa unidad histórica y los fundamentos en que apoyaba su vida. Con otras palabras: nos es menester indagar el sentido concreto que tenía —por lo pronto y antes de toda peculiaridad individual— el verbo *vivir* en aquella época. Para conseguir esto sólo hay un medio: descubrir los ingredientes de la circunstancia y los deseos, apetitos y pretensiones, en suma, de los hombres de ese mundo. Pero sería ilusorio creer que una simple *enumeración* de los elementos que se encuentran en una época basta para hacernos entenderla; ninguno de esos elementos tiene realidad vital —*por tanto,* resulta inteligible— más que *funcionalmente*; es decir, como algo que representa un determinado papel y no otro en la vida humana; más o menos, "los mismos" elementos reaparecen en todas las formas de vida; pero esa mismidad es puramente aparente, porque su función es diversa: lo que importa es el cuánto y el cómo, la cuantificación y cualificación de esos ingredientes en la totalidad primaria que es la vida; sólo esto determina en realidad su verdadero ser. Como en el mundo de Anaxágoras, en la vida "hay de todo en todo"; pero lo decisivo, aquí como allí, es la *perspectiva,* la articulación funcional de los elementos. Esto es lo que se necesita averiguar para entender una época histórica; *por ejemplo, la nuestra.* Porque esta exigencia no viene de que la época sea pasada, sino de que es una forma de vida. La única diferencia consiste en que para estudiar una edad pretérita necesitamos ante todo hacerla presente, mientras que la actual nos es "dada" porque estamos en ella; pero esta facilidad indiscutible viene acompañada de otras dificultades peculiares y decisivas, que examinaremos al buscar el *método* con el cual es posible el conocimiento de una situación histórica.

Nuestra tarea inmediata es, por consiguiente, reconstruir interpretativamente la articulación dinámica y funcional de las vigencias sociales del actual momento histórico, en cuanto constituyen la forma genérica en que se aloja y realiza el vivir individual de cada hombre de nuestro tiempo.

7. Tres clases de hombres

Pero en este momento nos sale al paso una cuestión. No todos los hombres se comportan del mismo modo respecto a los elementos que hallan en su circunstancia; sobre todo no reaccionan lo mismo ante ellos, en especial en la dimensión que para nosotros es decisiva: su interpretación. A menudo se habla de "idea del mundo",

expresión que, sobre no ser muy feliz en ningún caso, tiene el grave inconveniente de evocar una construcción intelectual, una "doctrina" o "teoría", asunto propio de pensadores o "intelectuales". Pero la existencia de estos hombres, que por cierto es perfectamente contingente y con la cual no se puede contar sin más, no agota ni con mucho la situación. Hay otros hombres, casi todos, que no son "intelectuales" o lo son en vario sentido, y con los cuales tenemos que habérnoslas y *dar razón* de sus vidas, que no aparecen, desde luego, como elaboradas e interpretadas racionalmente por ellos mismos.

Podemos distinguir tres clases de hombres: 1) Los que viven fuera de los problemas teóricos. La inmensa mayoría de los hombres pertenecen a esta clase: el labrador, el pastor, el operario industrial, la mujer de su casa, el funcionario, el hombre de negocios, la gran dama, casi toda la multiforme humanidad que nos rodea. Para éstos la vida no se presenta en modo alguno como un sistema de problemas intelectuales *sensu stricto* que se formulen racionalmente y a los cuales se responda con una teoría, sino en forma muy distinta, que será menester investigar. 2) Los que "conocen" la existencia de esos problemas teóricos, pero como *ajenos,* como algo que existe "ahí", en el mundo circundante, tal vez para otros hombres, pero que no funciona realmente en sus vidas. Estos hombres, que se mueven en el ámbito de la cultura intelectual, tienen un contacto informativo con la filosofía. Por su parte, tienen problemas no específicamente teóricos —técnicos, intracientíficos, etc.—, y por eso conocen el mecanismo de la problematicidad intelectual, mediante el cual logran una "representación" que pudiéramos llamar virtual de esos problemas que no lo son en rigor para ellos. Este es el caso del profesor, del técnico, del médico, del gobernante, etc.; y accidentalmente, claro es, de muchas personas pertenecientes a los grupos sociales mencionados en el apartado anterior. 3) Los que se plantean de hecho esos problemas teóricos. Estos son los que tienen o pretenden tener o quieren tener una "idea del mundo" en el sentido de una construcción racional coherente, de una "ideología" o doctrina que explique la realidad. Son los hombres dedicados propiamente a los menesteres intelectuales: los científicos en sentido riguroso, los teólogos, los filósofos sobre todo.

En este tercer grupo —secundariamente en el anterior— se ha insistido casi siempre que se ha querido indagar la "idea del mundo" o interpretación de la realidad de una época. Se ha apelado a lo que los hombres *dicen,* sobre todo en sus escritos de pretensión científica. Ahora bien, esto es eludir radicalmente la cuestión, por dos ra-

zones: la primera es que esos escritos, esos libros, no dan la realidad vital de una época, sino una interpretación de ella, y , sobre todo, probablemente dejan fuera sus elementos radicales, en los cuales *arraiga* y se funda la vida, pero que no son *pensados,* por lo regular; la segunda razón es que queda intacto lo referente a la mayoría de los hombres, que no son filósofos ni intelectuales, y con ello profundos estratos de estos mismos, en la medida en que son, simplemente, hombres a los que ha tocado vivir en determinada circunstancia histórica y social.

Nosotros hemos de proceder inversamente: la situación cuya descripción y análisis emprendemos es, ante todo, la del hombre no "intelectual", que no se complace en "problemas", sino todo lo contrario: en principio, los ignora, y no pretende construir teoría alguna, sino simplemente vivir en la circunstancia en que se encuentra situado. Veremos los complejos requisitos metódicos de esta faena, aparentemente sencilla.

8. El método de la indagación

En primer lugar, no podemos partir, al menos de manera principal, de lo que el hombre *piensa* o *sabe,* sino de lo que *es.* Entiéndase, de lo que hace, incluyendo en ese hacer sus fuentes; en otros términos, de su *vida misma.* Esto lleva consigo que el "dato" primario que hemos de manejar no son los escritos de nuestra época. Y aquí empieza a transparecer la primera diferencia metódica entre la comprensión de una época pretérita y la de la nuestra. El pasado, en efecto, llega hasta nosotros *en forma histórica* —es decir, en cuanto pasado conocido— por diversas vías de transmisión, de las cuales la capital son los escritos. Ahora bien, estos escritos no se pueden entender sin una mínima reconstrucción de la situación en función de la cual fueron compuestos; por tanto, requieren una interpretación o hermenéutica, por tenue que ésta sea, para poder ser actualmente comprendidos. Esta es la primera dificultad con que se tropieza, y que, en cambio, no se da cuando leemos un libro actual, porque su circunstancia, por lo menos en sus líneas generales, nos está ya dada. Pero, si bien se mira, esa dificultad y esta facilidad en otro aspecto se invierten, porque al reconstruir hermenéuticamente la situación o *con-texto* de un texto pretérito lo hacemos pensándolo, con conciencia expresa, y así poseemos mentalmente ese contexto, mientras que la situación actual nos es, sí, "dada", pero en la forma de que contamos con ella, de que la utilizamos para entender el texto

actual, que por eso resulta obvio, y esa situación no es aprehendida intelectualmente; es decir, no la *conocemos* en sentido riguroso, sino que *estamos* en ella.

Esto pone de manifiesto que el término *leer* no quiere decir lo mismo cuando se trata de un texto actual o de un texto antiguo. Para entender un escrito pretérito necesito *agregarle* un esquema de su situación; si no lo hago ocurre una de estas dos cosas: si se trata de un texto resueltamente *lejano* y que se me presenta como tal, *no lo entiendo* —salvo en las formalidades en que prácticamente coincida su situación con otras muchas y entre ellas con la mía—; si, por el contrario, el texto me aparece como *próximo* —temporalmente o por razón de otras afinidades—, proyecto sobre él el esquema de *mi* situación, y entonces lo *malentiendo*; esto último es lo que ha ocurrido, con demasiada frecuencia, con lo griego. En cambio, el texto actual es, en principio, inmediatamente inteligible; pero puedo entenderlo sin conciencia clara de su contexto vital, que actúa ya, desde luego, en la lectura; es decir, la intelección efectiva del escrito, que en el caso anterior implica la de su circunstancia, no la incluye en este último; y por eso se me presenta como tarea distinta y secundaria la de *desprender del texto el esquema de su situación*; es decir, adquirir conciencia explícita de los elementos contextuales que hacían ya posible su comprensión: y así se reconstruiría mentalmente la porción de realidad que integraba el sentido de lo escrito y era solamente vivida como *supuesto*.

La utilización de los escritos para la comprensión de nuestra situación actual es, pues, subordinada, y tiene este carácter concreto: estos escritos funcionan no tanto por lo que *dicen* como por lo que los hace posibles. Por esto, el género literario más eficaz para nuestro fin es justamente la novela, y en modo alguno las obras de contenido científico o filosófico; la novela da una representación imaginativa y no ideológica —por tanto, mínimamente interpretada y elaborada— de la vida humana y de sus situaciones; significa, pues, una primera abstracción, no conceptual y todavía muy próxima a la realidad, de la vida misma. Para que la novela alcance una calidad estimable, el autor tiene que hacer actuar en ella el complejo de elementos que "dan sentido" a una vida humana, y podemos inferir de ella el esquema de sus formas [1]. Respecto a los escritos de índole ideológica, su principal utilización ha de consistir en el descu-

[1] Sobre el sentido metódico prefilosófico que puede corresponder a la novela, encontrará el lector suficientes precisiones en mis libros *Miguel de Unamuno* y *La Escuela de Madrid* (*Obras*, V).

brimiento de sus supuestos, de las cosas que "por sabidas se callan"; con una hermenéutica cuyas dificultades no es preciso encarecer, se podría hallar lo que es el contenido efectivo de un libro "antes de empezar"; es decir, restablecer los elementos previos que justifican el que un libro comience con lo realmente *escrito* en su primera página; en otros términos: lo que el libro "dice" con su mera existencia antes de que su autor haya escrito una sola palabra.

El punto de partida del análisis de la situación presente tiene que ser, por tanto, la realidad misma del hombre actual. Su "idea del mundo", su repertorio de creencias y deseos, ha de inferirse primariamente de su vivir mismo. Este intento parece a primera vista inabarcable; pero no exageremos su dificultad. Como se trata de conocer el *esquema* típico de la situación en que nos encontramos, basta con determinaciones genéricas de toda vida en nuestro mundo histórico-social; como, por otra parte, lo que aquí nos interesa son los ingredientes que tienen plena vigencia, es decir, aquellos con los que tiene que contar todo hombre perteneciente a nuestra circunstancia actual, éstos se revelan en un análisis suficiente de un número muy escaso de formas de vida —en el límite ideal, de *una sola forma*—, con tal de que estén realmente inclusas en la concreción histórica de nuestro tiempo. Esta última exigencia requerirá después alguna mayor aclaración.

Pero ya advertí antes que no podemos contentarnos con una enumeración de esas creencias, ideas, deseos o pretensiones. Un mero catálogo sería válido, si no para todas las épocas, sí para grandes periodos históricos, para amplios ciclos que coinciden más o menos con lo que solemos llamar las *edades* de la historia. Lo decisivo es la proporción y el puesto en que se dan esos elementos en cada forma de vida. Se impone, pues, la necesidad de una ordenación de esos ingredientes en una perspectiva funcional. Unos son más "importantes" que otros; la importancia, que es la primera categoría histórica, establece una articulación de los elementos y los convierte en auténtica *figura*; es la potencia configuradora por excelencia. Así llegamos a algo que merezca llamarse una *forma de la vida.*

Sin embargo, todavía no basta. Tenemos que reparar ahora en ese genitivo: de la vida. Las relaciones entre los elementos de una situación vital no son estáticas, no son relaciones puramente "figurales", sino que están en conexión dinámica; más aún: lejos de "componerse" la forma de la vida con esos elementos "puestos" en ciertas posiciones de las que se deriven relaciones entre ellos —como ocurre con los elementos arquitectónicos de un edificio o con las piezas de

una máquina—, es la totalidad dinámica la que se articula o configura en elementos. La totalidad en este caso preexiste realmente— no sólo de modo ideal o regulativo— a sus diversificaciones internas. La imagen del organismo hace entender en parte —pero sólo en parte— el carácter de lo que llamamos situación vital, y nos pone sobre la pista de la conexión que hemos de buscar entre sus ingredientes. Pero repito que esta analogía sólo es fragmentaria, y que tomada al pie de la letra induciría a un profundo error. La razón de esto es la siguiente:

La realidad humana —individual, social, histórica— difiere radicalmente del organismo biológico porque éste, una vez constituído, funciona de un modo estable y "permanente", de suerte que sus propias modificaciones emergen de su previa estructura o *naturaleza,* mientras que la humana sólo se realiza en la forma del acontecer temporal. De un modo más concreto: los ingredientes y las formas de lo que denominamos *situación* están en constitutivo movimiento interno. Cada uno de ellos es un *resultado* de otros anteriores, y su modo de actuar y ser consiste en mover y moverse como *tendencia* que remite a otros nuevos. Para utilizar una expresión abreviada, diré que la situación es *intrínsecamente* histórica; quiero decir con ello que su historicidad no le viene simplemente de que se dé *en* la historia, ordenada cronológicamente con las que la preceden y la siguen, sino que *es* historia, está constituída por dinamicidad, definida por su "venir de" y su "ir a". Por esta razón, toda situación es esencialmente inestable, es transición. El hombre no *está* sin más en una situación; está en ella sólo porque antes estaba en otra —de la cual salió, por cierto; lo cual, dicho sea entre paréntesis, no es tan obvio como parece— y porque prentende hacer algo, o lo que es igual, *ser* algo determinado. Y ahora vemos que esta pretensión es la causa de este hecho en que acabamos de reparar: que el hombre, en lugar de quedarse instalado en la situación en que está, *sale* de ella para llegar a otra distinta.

La consecuencia de esto es, una vez más, una exigencia de funcionalización. Pero lo que ahora tenemos que funcionalizar no son ya los elementos de la situación, es la *situación misma* como tal. Por tanto, sólo podremos entender la nuestra si la referimos a aquellas otras que la condicionan dinámicamente: las pretéritas, singularmente la inmediata, y la futura que constituye nuestro horizonte y a la cual *pretendemos* llegar. Porque no se olvide que esto último es decisivo, no sólo para lo que seremos en el futuro, sino para lo que somos ahora. Es decir, nuestra situación *actual* es la que es en función de la

que pretendemos tener luego; si esta apetencia se altera, nuestra situación presente también. Un ejemplo tosco y trivial servirá para esclarecer esto perfectamente: yo estoy en una habitación, con la puerta cerrada; propenderé a definir mi situación actual como la de "estar encerrado"; ahora bien, esto no es verdad más que si yo pretendo salir después; como esta pretensión es sumamente probable y de hecho cuento con ella, me parece que la situación es ya objetivamente y sin más restricción la de "estar encerrado"; pero si yo no tuviese en modo alguno esa pretensión, ni siquiera como posibilidad en reserva, rigurosamente *no estaría encerrado.* Trasládese esto al esquema genérico de la vida humana y se comprenderá lo que quiero decir al hablar de funcionalizar la situación.

El último requisito metódico, por tanto, es la referencia de la situación presente a los términos entre los cuales se constituye dinámicamente; en otras palabras: necesitamos recurrir al *método comparativo.* Para entender nuestra situación tenemos que salir de nosotros mismos y verla desde lo que el hombre ha sido antes y lo que pretender ser. Por eso, junto a la mostración de las *vigencias* de nuestra época, será menester lanzar siquiera una ojeada a lo que ha dado su vigor a esas vigencias o, por el contrario, las amenaza con la sustitución. Se trata, pues, de una introducción formal del movimiento en nuestro esquema: el hombre se mueve dentro de una situación que se mueve también; y de tal modo, que uno y otra sólo son en esa constitutiva movilidad y en virtud de ella.

Ahora, después de estas someras indicaciones metódicas, podemos preguntarnos: ¿cuál es nuestra situación? Pero el lector debe renunciar desde ahora a encontrar en las páginas que siguen otra cosa que un sobrio esquema de ella.

9. Circunstancia y situación

Hasta aquí he venido empleando la palabra *situación* sin grandes precisiones, que no eran necesarias; la he usado en el sentido más inmediato y vital en que la suele manejar el lenguaje; en algún momento la he tomado como equivalente de *circunstancia*; pero al llegar a este punto conviene proceder con más rigor.

Circunstancia es todo aquello que está en torno mío; es decir, todo lo que encuentro o puedo encontrar a mi alrededor: desde mi cuerpo hasta las nebulosas más remotas, desde mis disposiciones y vivencias psíquicas hasta el mundo histórico y social que me rodea, desde mi pasado personal hasta la prehistoria, desde mis ideas hasta

las culturas todas en su integridad. Se entiende: todas estas cosas no como tales, tomadas aislada o aditivamente, sino en cuanto están alrededor de mí —*circum me*—. Con esto queda dicho que no cabe, en términos rigurosos, ninguna descripción de mi "circunstancia", porque sería literalmente infinita. Pero esa descripción, además de ser imposible, es por fortuna innecesaria. La razón es ésta: una multitud de ingredientes de la circunstancia son estrictamente individuales, pertenecen a *mi* circunstancia en lo que tiene de absolutamente insustituíble y única, y por tanto, no afectan al esquema genérico que aquí buscamos; otros ingredientes, por el contrario, son de tal modo inherentes a la circunstancia de cualquier hombre, que tampoco hemos de hacernos cuestión de ellos, por un doble motivo: en primer lugar, porque los llevamos ya con nosotros, de suerte que van incluídos en toda comprensión y no requieren atención aparte; en segundo término, porque su inmediatez y permanencia los hacen "invariables", al menos dentro de periodos muy largos, y dentro de ellos funcionan como si fuesen "ahistóricos" —aunque acaso en última instancia no lo sean—; por consiguiente, como no presentan variación, no hemos de tenerlos en cuenta para caracterizar nuestra realidad actual, a diferencia de otras. Para tomar un ejemplo trivial, una de las notas de nuestra circunstancia es el necesitar respirar; nada es más importante; pero como es obvio y contamos desde luego con ello, no es menester hacerse más cuestión de semejante cosa. Una determinación histórica es el comer pan, costumbre privativa de ciertos ciclos históricos; pero dentro de ellos su vigencia es tan constante y prolongada, que se puede tomar como una invariante, y por tanto se puede omitir al intentar precisar el perfil de una época concreta.

El término *situación* alude, en cambio, a una realidad mucho más restringida; sólo mienta aquellos elementos de la circunstancia cuya variación define cada fase de la historia, que nos sitúan en un nivel histórico determinado. Sobre el fondo de lo prácticamente permanente y ya *dado* con toda vida, se recortan ciertos elementos que alteran y se suceden de tiempo en tiempo; éstos son los que aquí nos interesan. los que hemos de describir y analizar, aquellos que condicionan la situación en la cual nos hallamos y que nos forzará tal vez a filosofar. Por tanto, nuestro tema actual no comprende sino la porción de nuestra circunstancia que tiene mayor labilidad temporal; en otros términos, los elementos que han cambiado con las generaciones presentes y que, por ello, hacen que la época en que vivimos no sea intercambiable con las anteriores.

Pero, por otra parte, pertenece a la situación un ingrediente no

estrictamente "circunstancial" en el sentido que acabo de explicar, sino que corresponde a otro elemento de la realidad vital: a *mí mismo*. Este ingrediente, ya aludido al hablar de la movilidad de toda situación, es la pretensión que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación, y después salir de ella para pasar a otra, esto es, lo que yo pretendo hacer y ser en mi circunstancia.

Será menester, pues, examinar brevemente los momentos aislados en que nuestra época difiere de las anteriores, para referirlos luego funcionalmente unos a otros y al fondo "permanente" de la vida humana en cuanto tal.

10. El sentido inmediato del "mundo"

La situación del hombre está definida, en primer lugar, por encontrarse éste en un "mundo". Conviene no dar demasiado alcance a esta denominación, porque aquí se la usa en su mayor simplicidad, sin entrar en la compleja cuestión de qué sea eso que llamamos mundo. Por lo pronto, suele entenderse por mundo la "naturaleza", nuestro planeta con sus partes físicas, dentro de la totalidad del universo cósmico; luego resulta que "en" ese mundo hay ciudades y hombres, una sociedad humana; algo que también se llama el *mundo*. Pues bien, en nuestra situación actual, el sentido inmediato y primario en que se nos presenta el mundo no es el de "naturaleza", sino desde luego el mundo social, en una forma precisa que será menester poner en claro.

Por supuesto, el hombre se ha encontrado siempre, desde su nacimiento, entre hombres; más aún, las primeras relaciones son siempre humanas. Pero esto demuestra hasta qué punto importa el más y el menos, la proporción y perspectiva en que se den los ingredientes de la vida. En una sociedad primitiva la "densidad" humana y social es muy débil; esos hombres y esas realidades de origen humano que rodean al individuo son algo que desde luego está "en la naturaleza"; ésta lo rodea y envuelve todo, y sólo sobre ella se recortan y aislan las demás realidades. Por esta razón, sólo lo natural puede funcionar como un "mundo" *en* el cual se está, ciertamente, *con* cosas que no son naturales. La naturaleza es, pues, el gran supuesto de que se parte, el "mundo" inmediato. Incluso las agrupaciones humanas, las aldeas, están rigurosamente *en* el campo, referidas a él, inmersas siempre, por tanto, en lo natural. La aparición de las ciudades, de la *pólis* griega concretamente, comienza a alterar la situación,

porque la *pólis* significa un reducto cerrado frente al campo; pero en todo caso, el campo está presente, y la relación con él hace que la ciudad entera aparezca como algo implantado en la naturaleza, dependiente de ella, y por consiguiente secundario y derivado. Esta situación se mantiene, con escasas modificaciones, durante la Edad Media; la ciudad medieval, cerrada por sus murallas, cuenta con lo exterior hasta el punto de aislarse violentamente de ello. Todavía en la época moderna perdura el esquema anterior, si bien atenuado por el crecimiento y complicación de las ciudades y de la vida social y económica de ellas; sólo se altera de modo notorio con la formación de las grandes ciudades, que en rigor sólo acontece en el siglo XIX —la cuestión de las grandes urbes antiguas, como Alejandría o la Roma imperial, es delicada; en todo caso, baste con advertir tres cosas: una, que esas grandes aglomeraciones urbanas han sido tan excepcionales que son dos o tres, a lo sumo, las que coexisten; otra, que no perduran, y hay una separación cronológica total entre ellas y nosotros; la tercera, que no está dicho que no haya algún punto de contacto entre la "situación" del hombre que vivió en Alejandría, Roma o Bizancio durante sus momentos máximos y la de nuestros contemporáneos de Londres, Berlín o Madrid.

Pero, aun cuando nos retraigamos al siglo pasado, hay que tener presente que todavía en él es primaria la presencia del mundo natural; y esto porque las grandes ciudades no son demasiado grandes, y además son pocas: a mediados de la centuria, Madrid tenía unos 200.000 habitantes; San Petersburgo, 500.000; Londres, unos dos millones. Sólo una mínima parte de la población europea vive en grandes aglomeraciones, y aun esta porción sólo desde poco tiempo antes, por tanto, no de un modo habitual. Además, lo rural penetra todavía profundamente en la vida de las grandes urbes: la locomoción se hace con animales, los rebaños transitan con frecuencia por las calles, el arbolado es abundante, el pavimento es muchas veces de tierra o guijarros, es decir, "piedras naturales". Por último, la Naturaleza irrumpe violentamente en la vida de las ciudades en su forma más representativa: mediante las intemperies; la protección contra el frío, el calor o la lluvia es muy deficiente, y los factores meteorológicos se hacen sentir con plena eficacia.

Unicamente en este siglo se desplaza resueltamente la primacía de lo natural a lo social. Las grandes ciudades son enormes ámbitos de asfalto y hormigón, donde el hombre no ve fácilmente nada que sea natural; el campo no penetra en ellas por ningún poro; los objetos que el hombre ve en torno suyo son otros hombres, productos ma-

nufacturados o máquinas. En 1936 había en Europa más de cincuenta ciudades que rebasaban el medio millón de habitantes, quince entre ellas de más de un millón. Pero más interesante que ese dato absoluto es el ritmo del incremento de las grandes poblaciones: en Alemania, en 1871, sólo había ocho ciudades que pasaran de los 100.000 habitantes, con una población total de dos millones; en 1933 había 52 ciudades con 20 millones, es decir, con un tercio de la población total del país; proporción superada en Inglaterra. Pero —se dirá— todavía dos tercios de la humanidad europea viven en ciudades pequeñas. A esto hay que responder que hoy la población de las grandes urbes es la más actuante e influyente, aquella que condiciona la vida de la totalidad y determina sus vigencias. Porque al dato estadístico puramente cuantitativo hay que agregar la densidad de la vida social de nuestro tiempo, cuyas formas principales tendremos que considerar aisladamente, y la eficacia extremada de la técnica, que llega a todos los puntos de nuestro mundo y ocupa un enorme "volumen" en la vida de cada cual.

Por esto podemos decir que el sentido inmediato del mundo para el hombre actual es éste: un sistema de usos y relaciones *sociales* que funcionan en un ámbito de *artefactos,* el cual se encuentra situado en una realidad mediata que es la llamada *naturaleza.* Hasta tal punto es indirecta la relación del hombre actual europeo con la naturaleza, que su contacto normal con ella es lo que se llama *excursión;* es decir, una *salida* del mundo inmediato y primario, definida por su transitoriedad y totalmente querida y deliberada. La atención expresa que en los últimos decenios se ha consagrado a la naturaleza es la prueba más patente de que ésta no es ya el "supuesto", aquello con que se cuenta y en lo que no se repara.

Esto tiene consecuencias decisivas para la vida del hombre; y en primer lugar, que mientras tradicionalmente su mundo inmediato ha sido la naturaleza, definida siempre como lo "permanente" y que es idéntico a sí mismo, hoy se encuentra primariamente referido a una realidad de índole constitutivamente móvil, afectada de manera continua por la transformación y la inseguridad. Sólo este hecho introduce ya un elemento de crisis en la situación de nuestro tiempo, y pone todas las cosas en una nueva perspectiva. Pero esta situación resulta aún más extremada de lo que pudiera pensarse, porque no se trata sólo de un cambio en el orden de inmediatez de lo natural y lo social, sino de una profunda alteración cualitativa de los dos elementos capitales del "mundo" primario en que nos encontramos: de

la circunstancia material que nos rodea, por una parte; de nuestro contorno humano —histórico y social—, por otra.

11. El contorno material

En efecto, la naturaleza se nos presenta en la forma concreta del ambiente material que nos rodea. Pero, como acabamos de ver, la realidad física en torno está previamente afectada por la acción humana, es decir, elaborada y transformada por la técnica. Y el carácter concreto de ésta en nuestra época, bien distinto del que ha tenido en otras, hace que nuestro horizonte material funcione en nuestra vida de modo diferente del habitual hasta ahora. Conviene recordar las notas más peculiares de la técnica de los últimos decenios, para comprender la alteración de nuestra circunstancia material y las cuestiones que ésta suscita.

Algunos de esos caracteres son típicos y se presentan desde luego como obvios a todas las mentes; así, su enorme volumen y extensión a todas las formas de la vida; en segundo lugar, el ritmo acelerado de su desarrollo, que somete a una extremada transitoriedad a cada artificio o procedimiento, y sólo deja permanencia a la técnica misma. Ante cualquier aparato perfectísimo, inquirimos su fecha —una forma muy curiosa de la conciencia histórica— y pensamos que pronto, dentro de unos años... o de unas semanas, estará anticuado y será, por tanto, inútil, y habrá que reemplazarlo por otro. Esto hace —y aquí comienza lo importante— que la técnica se *funcionalice,* por decirlo así, y pierda su referencia primaria a *cosas,* que en el siglo XIX tuvo. Hoy la técnica vuelve a ser, ante todo, un "saber hacer", un "arte", y el "artefacto", en cambio, queda nuevamente en un puesto secundario y subordinado, del que lo sacó, hace un siglo, la admiración por las primeras máquinas espléndidas: el buque de vapor, la locomotora, la gran rotativa. Y, por cierto, este cambio de la estimación, que en primer término se debe a razones internas de la técnica, responde al sentido general de nuestra época, que se hace patente en su filosofía.

Otro rasgo decisivo es que la técnica actual se funda en la ciencia más elevada, hasta el punto de que una crisis de ésta, o simplemente la muerte de una veintena de físicos, quebrantaría radicalmente todas las técnicas presentes y comprometería en absoluto su porvenir. Y junto a este hecho se da el de la utilización de todas esas máquinas y esas destrezas por muchedumbres que no conocen

nada de sus fundamentos y ni siquiera tienen conciencia de su necesidad como supuestos. El buen burgués busca todas las noches en el cuadrante de su receptor su emisora preferida, sin sospechar siquiera la agudeza mental y el fabuloso esfuerzo de varios siglos, que están a la base de su cotidiana audición. De ahí la "confianza" y la falta de respeto que han sucedido al "pasmo" con que el europeo acogió las primeras técnicas revolucionarias.

Pero hay otros caracteres que dan un perfil aún más extraño a la técnica de nuestros días. Repárese en que siempre es la técnica lo que más acusa la índole antinatural del hombre. Este nos aparece segregado de la naturaleza, cada vez más aislado de ella por las casas, por las ciudades, por los utensilios de todo género. Pero hasta hace bien poco la técnica se limitaba a la producción de *formas,* a la fabricación de cosas *hechas* de realidades naturales. La naturaleza reaparecía en los artefactos, subrepticiamente, por su *materia.* La casa estaba hecha de piedras como las que encontramos en las serranías; los muebles creaban en torno nuestro un remedo del bosque natural, y nuestros trajes de lana nos evocaban fácilmente un remoto pretérito pastoril. Las materias, salvo excepciones contadísimas y, en definitiva, elementales —los metales que no se encuentran en estado nativo, el vidrio, el papel—, nos devolvían la proximidad a la naturaleza, oculta sólo por las formas *artificiales.* Pero desde hace unos años se está produciendo inexorablemente la invasión de las materias desconocidas, antinaturales, artificiales ellas también. Adviértase que al comienzo la producción de materias artificiales estaba regida por dos principios conservadores y de limitación: primero, se trataba de sintetizar materias ya existentes en la naturaleza, pero de obtención difícil o cara; segundo, esta actividad se presentaba como un recurso forzoso "a falta de otra cosa", como sustitutivo o *Ersatz*; incluso cuando se lograba una materia realmente nueva —por ejemplo, la seda artificial—, parecía como referida a una natural preexistente, justificada por ella, incluso en su denominación. Hoy no acontece esto en modo alguno; se trata de producir, precisamente, *lo que no hay* en la naturaleza: cuerpos nuevos, de propiedades previamente "inventadas", exigidas por ciertas pretensiones del hombre; por ejemplo, un material de construcción de cierta densidad y determinada resistencia, o un alimento de tantas calorías por unidad de volumen, con tal resistencia a la temperatura o tal posibilidad de conservación.

Esto tiene tres consecuencias gravísimas. La primera es que el hombre empieza a no saber a qué atenerse respecto a lo que son

las cosas materiales, que hasta ahora eran lo menos problemático. Ante un producto de la última técnica, lo primero que nos ocurre es que no tenemos, por lo regular, la menor idea de qué es aquello; un tejido de "cristal", un metal de aleación ligera, un objeto de materia "plástica", un preparado alimenticio, son, por lo pronto, otros tantos enigmas. Pronto será lo normal no saber de qué están hechas las cosas; no se adivinará el remoto origen en el petróleo, el carbón o la madera de materias de propiedades absolutamente heterogéneas, y desaparecerá en ellas la antes obvia referencia natural. Las viejas cosas habituales, respecto a las cuales el hombre se sentía en claro y en seguro, que constituían un elemento sólido en el mundo de sus creencias, se hacen inseguras y problemáticas. Estamos asistiendo, con la facilidad que proporciona el ritmo acelerado de nuestra técnica, a la cesación de una "vigencia", como en una rápida proyección cinematográfica. Pero una vigencia o una creencia, al desaparecer, dejan un hueco en la vida humana, que otras habrán de sustituir. Y ésta es la segunda consecuencia. El hombre —sobre todo en los países de técnicas superiores— se va encontrando rodeado por una circunstancia innatural en segunda potencia, más lejos por consiguiente de la naturaleza efectiva. Al encontrar menos fácilmente la presencia de lo natural, la función de la técnica, que es crear una cuasi-naturaleza en torno del hombre, se intensifica, y éste propende a tomar los productos artificiales, resultado de dificilísimas y problemáticas elaboraciones, como lo más obvio y "natural", como lo que "está ahí", sin más problema. Esto está empezando a pasar ya, tan pronto como respecto a cada objeto se va borrando la extrañeza y desorientación mencionadas. Imagínese cómo ha de modelar este hecho el alma de los europeos y americanos de las próximas generaciones, cuando se tome como "naturaleza" el mundo construído por la técnica a cuyo espléndido desarrollo asistimos, cuando los resultados de ésta, tan humanos y azarosos, sean vividos como lo que existe por sí y sin más, no como realidades dependientes de la complejísima trama de la vida histórica.

En tercer lugar —y esto es más radical, si cabe—, esta "creación" de nuestras materias va a alterar de raíz —está alterando ya— la vivencia inmediata que el hombre tiene de lo que es sustancia o cosa. No se olvide que esta noción surge en Grecia, hace veintitantos siglos, al conjuro de las primeras técnicas importantes de los helenos. La piedra o la madera aparecen como algo dotado de propiedades determinadas, de un ser fijo y constante, de una consistencia invariable y peculiar, que por eso puede servir para ciertos menesteres:

construir una casa, cruzar el mar a flote, calentar mediante la combustión; a esto es a lo que los griegos llamaron οὐσία o sustancia. Pues bien, las "sustancias" producidas por la técnica actual son justamente lo inverso: lejos de tener propiedades fijas e inherentes, que permiten cierta aplicación, se "inventan" para satisfacer determinadas necesidades que el hombre siente, y aparecen desde luego relativizadas, referidas a una función humana, que es lo que les confiere su sustantividad. Por esto, en la designación de estos productos suele intervenir un "para" que revela su índole funcional. En su lugar se nos revelará el alcance filosófico de este hecho.

Sin embargo, no es esto lo más importante, con serlo tanto, en la técnica de nuestro tiempo. La técnica de todas las épocas ha intentado satisfacer las "necesidades" humanas —dando al término necesidad toda la amplitud exigida por el adjetivo que lo acompaña—; ha tratado de asegurar, de hacer siempre posible y con el menor esfuerzo, cierto repertorio de actos humanos que el hombre siente como necesarios para vivir o para vivir bien, para estar en el mundo o para su irrenunciable "bienestar" [2]. Pues bien, hay un momento en la historia de Occidente —el siglo pasado— en que la técnica logra tal desarrollo y tales bríos, que no se limita a la satisfacción cómoda y segura de esas necesidades, sino que va más allá: se dedica a cumplir una serie de *deseos* del hombre que éste no había satisfecho nunca ni le eran necesarios: volar, navegar bajo el agua, hablar a distancia, guardar la música o la voz en negros discos perdurables. Pero este estadio de la técnica no es ya el nuestro. Hoy se ha independizado de nuestras necesidades y aun de nuestros deseos, y marcha delante de ellos; lo cual no quiere decir, por supuesto, que los haya satisfecho ya todos, y mucho menos que esa satisfacción sea universal y "efectiva", sino que la técnica actúa por propio impulso y como potencia autónoma.

Esto altera nuestra relación con la técnica y su función en nuestra vida actual. Le concedemos un crédito ilimitado y *esperamos* lo que nos traiga: inventos deleitosos, que *entonces* suscitarán nuestros deseos, o pavorosos artificios, que pondrán en riesgo nuestra vida: el teléfono radiofónico portátil, la penicilina o la bomba atómica. La técnica aparece al hombre de nuestro días como *un horizonte de posibilidades ilimitadas;* en principio, nada queda excluído; nadie se atrevería a decir con mucha seguridad que es imposible la más estupenda hazaña técnica que se enuncie. El hombre de mediados del siglo XX está en la creencia de que el alcance de la técnica es *indefi-*

[2] Cf. Ortega: *Meditación de la técnica.*

nido e imprevisible; es decir, que con la técnica lo puede "todo", pero que con lo que no puede es con la técnica.

Pero esta anómala función de la actividad técnica en nuestra vida hace problemático su destino. En definitiva, las técnicas responden al sistema de pretensiones, deseos y "necesidades" que constituyen la vida de cada época. No puede mantenerse mucho tiempo una actividad que requiere tal suma de esfuerzos y tal calidad de vocaciones científicas si no responde a las exigencias profundas de la vida humana. Es esta misma, como repertorio de deseos, como proyecto de figura humana, quien decide. La suerte de la técnica depende del centro de gravedad hacia el que el hombre oriente su vida. Y no se olvide que, mientras las técnicas logradas hasta ahora son las de la "naturaleza", son deficientísimas las técnicas "humanas", las de la sociedad, la política y la historia, aquellas cuyas ciencias fundamentales están hay sólo *postuladas* y de las cuales, como hemos visto, depende *toda técnica.* Esto, que hasta hace muy poco sólo era sabido por algunas mentes perspicaces, empieza a ser *vivido* en estos últimos años —casi diría meses— por las muchedumbres; es decir, empieza a funcionar en sus vidas como una convicción. Ante la fabulosa eficacia de las técnicas de última hora, el hombre empieza a sentirse sobrecogido, porque advierte que no es dueño de su uso; se siente perdido y angustiado; y ahora empieza a clamar por unas *técnicas del manejo de la técnica,* que no son fáciles de improvisar porque no toleran prisas ni maduran en cualquier clima. Pero con esto desembocamos en una nueva cuestión.

12. Historicidad

Dos hechos que de un modo creciente han venido a condicionar la vida europea en este siglo han alterado profundamente la forma en que el hombre actual se siente inmerso en la historia. El primero de estos hechos, ya muchas veces subrayado, es la enorme ampliación del horizonte histórico, iniciada en los últimos años del siglo XVII, continuada en las dos siguientes centurias y que ha culminado en nuestros días. Zona tras zona, todos los continentes han ido agregándose al viejo núcleo europeo centro-occidental que había sido el escenario multisecular de la historia; hoy, el mundo entero —aunque no todo por igual— está incluído en el ámbito de la realidad y la consideración históricas. De otro lado, el conocimiento histórico se ha ampliado de tal suerte, que culturas enteras han penetrado en nuestro horizonte intelectual, a la vez que ese saber ha adquirido nue-

vos quilates hasta convertirse en una próxima familiaridad con las formas extrañas de la vida humana.

El segundo hecho es la aceleración del ritmo de la historia. Todos tenemos la impresión de que la variación histórica es hoy mucho mayor por unidad de tiempo transcurrido que en otras épocas. Se podría pensar que no se trata más que de una impresión causada por el relieve que a las mutaciones da la proximidad: nuestro mundo, visto desde cerca, presentaría de modo más visible sus mudanzas que otros tiempos lejanos, en que la distancia desvanecería los detalles. Pero hay una razón poderosa que justifica nuestra primera impresión: la ampliación del horizonte histórico, que acabo de señalar, y todavía más la fabulosa intensificación de las comunicaciones, han hecho que se multipliquen las "acciones históricas"; la variación que se produce en cada hombre o en cada grupo histórico depende de los acontecimientos que existan para él; pues bien, mientras hasta hace pocos años el círculo actuante sobre cada punto del mundo era bastante reducido, hoy es prácticamente el mundo entero; aparte de las consecuencias de hecho que todo suceso de alguna importancia tiene sobre la vida de los demás países, hay la influencia directa de la información: todo acontecimiento *sabido* actúa sobre el que lo sabe. Además, la rapidez de transmisión de las noticias, de las ideas, de los problemas, hace que lleguen al que los conoce con toda actualidad y, por tanto, con plena eficacia. Se puede decir que el hombre actual "asiste" virtualmente a todo lo que con algún alcance acontece en el mundo, y recibe por consiguiente un número enormemente mayor de "impactos" históricos que en otra época cualquiera. Esto determina que el *tempo* de nuestra vida sea extremadamente acelerado. La variación experimentada personalmente por un hombre de nuestro tiempo, incluso joven, es tan considerable, que éste tiene la vivencia inmediata y directa de la fluencia histórica.

Nuestra situación aparece, pues, definida por la movilidad. No se trata de que el hombre "sepa" que está en la historia y que todo pasa; es que toda la realidad es *vivida* hoy como *histórica*. Nos sentimos inclusos en esa fluencia, arrastrados por ella, destinados a *pasar*; pero no es esto sólo: nos damos cuenta de que estamos situados en un nivel concreto de esa historia, condicionados y definidos en nuestro ser por él; dicho en otros términos, nuestro temple vital más profundo no es el de sentirnos "hombres del presente", sino más bien "hombres de esta época"; de una época a la que acontece ser ahora presente, pero que será sustituída en la actualidad por otras. Y no se diga que esto ha pasado siempre, que todos los hombres han sa-

bido que pasarían; porque no es lo primero, ni mucho menos, la conciencia de caducidad que la de sucesión de ciertos modos históricos llamados épocas por la forma plenaria de ser que llamamos el presente.

El hombre actual, como hombre "de nuestra época", se siente matizado cualitativamente por ello, es decir, histórico en su propia consistencia. Si el tiempo actuará sobre él como destructor eliminándolo de la realidad actual, es también el tiempo el que lo hace ser, el que lo constituye en la concreción de ser "hombre de su tiempo". Si el tiempo nos deshace, según la imagen tópica, antes nos hace; por esto el hombre de hoy se siente adscrito a su época, constreñido por ella y a la vez henchido de realidad; esta vinculación histórica es lo que se podría llamar, con frase usada por Unamuno a otro propósito, "la plenitud de su limitación".

La consecuencia de todo esto es la aparición en el hombre contemporáneo nuestro de una peculiar "sensibilidad histórica"; cada vez es menor la porción de ingredientes de nuestra vida que aparecen ocmo tradicionales, en el sentido de "inmemoriales"; casi todo va acompañado de una fecha; los viejos muebles heredados no se sienten como un depósito inmemorial, como pertenecientes a un vago "antaño", sino como *isabelinos,* por ejemplo; y este adjetivo no quiere decir para nosotros un *estilo* intemporal, sino una forma histórica concreta; lo que nos interesa en ellos no es su peculiar valor artístico, ni siquiera su mera antigüedad, sino el ser de "otra época". Por esto el hombre actual ha alcanzado una capacidad nunca igualada de penetrar en el pasado; ante un autor clásico, el lector del siglo XX no se siente en presencia de un modelo "eterno", válido para siempre, sino de un hombre de tal siglo; y, de un modo congruente, le interesa mucho más que su "perfección" su concreción histórica. Hasta tal punto, que el goce estético va siendo suplantado cada vez más por otro goce, hallazgo original de nuestro siglo: el goce *histórico.*

Pero, sobre todo, al presentársenos la realidad como histórica, sentimos cada elemento de ella adscrito a su momento, y así destinado a ser sucedido y sustituído por otros. Ante cualquier ideología, situación o institución humana, pensamos inmediatamente en su terminación y mudanza; la palabra "definitivo", característica de toda la concepción progresista de la historia, desde Condorcet hasta Auguste Comte, apenas tiene sentido real para nosotros. Y esto, como es notorio, altera en su raíz misma nuestro trato con todo género de cosas, y plantea los problemas más graves tal vez de cuantos hoy nos afectan, como veremos en su lugar.

Por último, el hombre advierte en nuestro tiempo que todos esos cambios no acontecen simplemente en torno suyo; no se trata de que cambien las cosas, sino que lo que cambia es el hombre mismo. Cada hombre va cualificado por las dos fechas que limitan su vida, y éstas son la condición indispensable para que podamos entenderlo; hasta tal punto, que sentimos cierto azoramiento ante los vivos, junto a cuyo nombre no podemos poner la segunda fecha, y la sustituímos por una interrogante, con la cual anticipamos virtualmente nuestra muerte; y sólo nos tranquiliza respecto a la comprensión de las vidas presentes la evidencia de que la primera fecha, la natal, es históricamente la decisiva.

Vemos, pues, que acontece en el contorno humano una transformación *funcional,* de signo parejo al que antes descubrimos en el mundo de la materia que nos rodea. La historicidad no es para nosotros simplemente una condición real, ni siquiera esa condición conocida; es una radical convicción en que estamos; por tanto, un ingrediente radical de nuestra situación, presente en todas las formas de nuestra vida.

13. Las unidades históricas

La unidad histórica que alcanzó plena vigencia en Europa durante el siglo XIX fue la nación; digo que *alcanzó,* porque durante la primera mitad de esa centuria sólo fue una *idea* actuante en las minorías y que se esforzó por lograr plena realidad histórica. Desde el *Vive la nation!* de los soldados de Valmy, en 1792, hasta 1848, la idea de nacionalidad no es más que eso, una idea, repito, que se fue convirtiendo en una fuerza histórica; sólo desde 1870, terminado el proceso de nacionalización de los grandes países europeos, la nación es el gran supuesto de la vida política europea. Desde este momento hasta la guerra del 14 se vive en Europa en la forma concreta de que las unidades históricas con las que el hombre se encuentra desde luego son esos núcleos que llamamos naciones: Francia, Inglaterra, España, Alemania, Italia, Rusia... [3]

Nunca se supo demasiado bien qué es una nación. Stuart Mill, Gobineau, Bluntschli, Mommsen, Renan, H. St. Chamberlain y tantos otros discuten con mayor o menor agudeza esta "cuestión disputada", justamente hacia los años en que la nación se convierte en

[3] Se encontrará un excelente repertorio de datos —tal vez insuficientemente exprimidos— en el libro de Georges Weill: *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité* (1938).

realidad vigente [4]. Si a esta incertidumbre se añade el hecho de que las naciones occidentales —España, Portugal, Francia, Inglaterra— existían ya en forma distinta desde fines del siglo XV, y que en el siglo XVII se constituye una segunda "promoción" de naciones tempranas —Holanda, Suecia, germinalmente Rusia, Prusia y Austria—, se ve claramente que el concepto de nación es cualquier cosa menos unívoco, y que nunca ha constado de modo preciso en las mentes europeas. Pero justamente esto demuestra que, encubierta por diversas ideologías, la nación ha sido una forma real, fraguada en el subsuelo histórico, que ha actuado en la vida europea, primero como *pretensión*, y luego como *vigencia*; la dinámica del paso de una forma a otra de ser histórico sería la efectiva historia de la nacionalidad.

La nacionalidad aparece matizada desde mediados del siglo XIX por dos ideologías en sentido estricto: el internacionalismo y el racismo. En 1848 aparece el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels; en 1853, el *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Gobineau. A lo largo de todo el siglo, ambas doctrinas van adquiriendo influjo y tienden a convertirse en fuerzas históricas actuantes. A primera vista, la primera de estas ideologías propendía a debilitar la nacionalidad —"los proletarios no tienen patria", habían dicho Marx y Engels; se contaba con la posibilidad de impedir cualquier guerra mediante la huelga general revolucionaria de los obreros de todos los países—, y la segunda, por el contrario, a robustecerla y exacerbarla hasta el nacionalismo. Pero la historia es más compleja de lo que suele pensarse. En rigor, el marxismo negaba que los proletarios tuviesen patria —en 1848—, porque no tenían acceso a su política; de hecho, los partidos marxistas se fueron "nacionalizando" en sus estratos más profundos, y por esta vía no se ha evitado aún ninguna guerra, grande ni pequeña, por muy simplemente "nacional" que fuese. En cuanto al racismo, como la raza —en la escasa medida en que puede hablarse de razas en la Europa moderna—, no coincide con los límites de las naciones ni es en verdad el principio que las constituye, su acción ha sido un instrumento de destrucción de nacionalidades. El paneslavismo y el pangermanismo han actuado en el sentido de anular una buena porción de los logros del principio de las nacionalidades en el siglo pasado.

La primera guerra mundial fue la crisis de la etapa plenamente "nacional" de la historia europea; contra las esperanzas de muchos, los internacionalismos resultaron totalmente inoperantes; la guerra transcurrió por cauces que se ajustaban al esquema de las nacionali-

[4] Véase un resumen de estas discusiones en Weill, p. 296-314.

dades; no sólo en el sentido de que en ellas funcionó el juego de las alianzas como en el siglo XIX, sino por otros hechos más importantes: en primer lugar, en su origen inmediato aparecen las viejas cuestiones de las minorías nacionales —servios y eslavos del Imperio austrohúngaro, etc.—; en segundo término, fueron decisivas las ideas nacionales sobre integridad de fronteras, unión de los partidos en cada país y continuidad histórica; en tercer lugar, uno de los motores de la contienda fue la aplicación del famoso principio de las nacionalidades, y, en efecto, la Gran Guerra terminó con el establecimiento de una serie de nuevas "naciones" independientes: Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Finlandia, los Estados bálticos; por último, la ideología vigente en la guerra, el instrumento para unir a cada país beligerante y fomentar el odio contra el enemigo, fue la conciencia de la peculiaridad nacional. Y, en efecto, acabada la guerra, resueltos, según se pensaba, los problemas nacionales, se decretó la implantación de la paz *definitiva*; la expresión externa de este estado de espíritu, de *este* pacifismo, fue la Sociedad de Naciones. Esta creencia de los años de postguerra muestra bien a las claras que la conciencia de historicidad no era todavía plenamente vigente en las proximidades de Versalles y Weimar.

Convenía recordar estos hechos archiconocidos para comparar esa situación con la nuestra. Los problemas económicos, sociales, intelectuales, exceden hoy en absoluto de los límites nacionales; ni dependen de causas internas a cada país, ni pueden encontrar solución aisladamente en él; esto hace que las naciones se sientan desde luego como insuficientes; la idea de la autarquía, puesta en juego hace un par de decenios, sólo sirvió para mostrar su imposibilidad. Pero, por otra parte, las naciones subsisten como unidades históricas máximas, ni la clase ni la raza —los dos intentos decimonónicos de superar la nacionalidad— han logrado convertirse en organismos funcionales autónomos, es decir, unidades *concretas*; sólo han actuado como "ideas", como elementos parciales de unificación, como abstracciones que sólo afectan a algunas zonas de la vida, no a la realidad social en su integridad.

La última guerra, pese a algunas fáciles aproximaciones, ha sido bien distinta de la de 1914-1918; no ha sido una guerra "nacional"; bastaría para demostrarlo el hecho notorio de que en ella, bajo la máscara de las luchas políticas, se ha dado con extraña generalidad y amplitud el "colaboracionismo", hasta el punto de que la guerra internacional se ha doblado en guerra civil más o menos larvada en casi todos los países. Y no se compare este hecho, de enorme vo-

lumen, con los "casos" de cooperación con el enemigo que —excepcional y esporádicamente— se han dado en todas las guerras: lo que define cualitativamente el colaboracionismo actual es precisamente su cantidad, su relativa "normalidad". Se podría querer salir del paso diciendo que se trata de una pérdida de la moral; pero este hecho sería ya suficiente para definir la situación histórica de una época; se podría aceptar esta interpretación a condición de no tomarla trivialmente, sino extraer de ella todas sus consecuencias. "Europa se ha quedado sin moral", escribía Ortega en *La rebelión de las masas,* hace diecisiete años, antes de que esto pareciera verdad. El que nuestra época haya perdido la moral nacional, sin tener otra moral histórica, revela la honda crisis de la nacionalidad, todavía no sustituída por la vigencia de otra unidad social y política. Si se repara en que el único país en que la situación ha sido realmente distinta es Inglaterra, y se pone en relación con este hecho el que Inglaterra ha sido y es nación en un sentido peculiar, diferente del continental, esta excepción ilumina más la situación del conjunto. La violenta sacudida de la guerra de 1939-1945, al agudizar las dificultades y suprimir las presiones sociales que mantenían cierta estabilidad, ha hecho que se manifieste en forma exasperada lo que latía en el fondo del alma europea de los últimos veinte años: la incertidumbre respecto al modo de inclusión en la vida histórica.

Esta es la situación. Hoy no existe en nuestro mundo una unidad histórica que goce de plena vigencia. La nación no lo es ya; la clase o la raza no han llegado a serlo nunca, ni es probable que —por razones intrínsecas— lo sean jamás. El hecho de que algunos hayan adivinado hace ya tiempo que la solución es Europa, no significa que ésta sea la unidad vigente: no lo es en modo alguno. Hoy empieza a tener vigencia la *creencia* de que Europa habrá de ser nuestra unidad histórica; pero no se confunda esto con la efectiva realidad de una Europa unitaria, que aparece como más que problemática y sujeta a múltiples azares.

El hombre de nuestro tiempo, inmerso radicalmente en la historia, asiste a la profunda crisis de su inserción en ella, con la conciencia histórica de que su realidad no tolera las calendas griegas, sino que exige soluciones circunstanciales oportunas. Es decir, sabemos que no tenemos, en último rigor, un ámbito histórico donde estar; vislumbramos que éste tendría que ser Europa; pero al mismo tiempo advertimos dos cosas: que, para que ese ámbito exista real y eficazmente, hay que *hacerlo*; y que para que se logre y no sea un intento frustrado, hay que hacerlo *ahora,* dentro de límites temporales

perentorios; y, para terminar, nos damos perfecta cuenta de que no tenemos en nuestra mano los requisitos —intelectuales, sociales, políticos, económicos— para llevar a cabo esa urgente tarea en que se ventila nuestro propio ser. No se puede entender la estructura de la vida humana actual y, por tanto, el repertorio de sus problemas efectivos, si no se tiene presente esta dimensión decisiva de ella.

14. Sociedad y Estado

Estrecha conexión con la suerte de las unidades históricas en nuestro tiempo tiene la alteración que en él se ha producido en las relaciones entre la sociedad y el Estado. No es de este lugar un análisis de la estructura actual de ambas realidades; baste con señalar, casi telegráficamente, la peculiar novedad de la *interacción entre ellas.*

Si se quisiera emplear una sola palabra para designar el carácter que de modo creciente asume el Estado desde el siglo XIX, y con ritmo acelerado desde 1918, sería sin duda ésta: *intervencionismo.* Pero conviene proceder con alguna cautela, si no se quiere perder, por falta de pulcritud mental, la claridad que esa palabra derrama sobre nuestra situación. La progresiva intervención del Estado en la vida social no es privativa de nuestra época, sino que, como acabo de decir, caracteriza a un largo periodo; la simple aceleración de ese proceso en los últimos treinta años no basta, mientras no se la matice en dos sentidos: primero, en cuanto a su cualidad; segundo, en cuanto a sus causas.

El intervencionismo estatal ha venido impuesto por el mismo crecimiento del Estado: es decir, al asumir el desempeño de nuevas tareas, el Estado ha tenido que ejercer su acción sobre las zonas de la vida social en conexión con aquellas tareas. Por ejemplo, al hacerse responsable el Estado de la sanidad del país y encargarse de la organización y sostenimiento de hospitales, clínicas y servicios de asistencia, es normal que imponga la vacunación obligatoria; si el Estado se obliga a establecer los centros de enseñanza de la nación, es perfectamente natural que ejerza una reglamentación de la vida docente; puesto que se le pide solución a los conflictos de la vida económica, necesita regular en alguna medida la producción, el comercio, las relaciones de trabajo; en vista de que es menester suyo proporcionar los medios de transporte, interviene en la organización del tráfico. Todo esto es evidente. (Otra cuestión, en la que no he de entrar aquí, es la de si es forzoso o simplemente benéfico que el Estado asuma

todas estas funciones y las intervenciones correlativas, por lo menos en la forma a que se ha llegado; el caso de Inglaterra aconseja, una vez más, una consideración detenida de la cuestión.) Pues bien, a raíz de la primera guerra mundial, la multiplicación de los problemas apremiantes, unida al quebrantamiento de la sociedad en todos los países, exigió una enérgica intervención del Estado en la mayoría de los asuntos públicos. Hasta aquí, pues, todo sería normal; la situación presente sólo diferiría de la anterior por una intensificación perfectamente justificada de un carácter ya existente; pero la cosa cambia de aspecto si la miramos con más atención.

Parecería normal que, pasadas las perturbaciones de los primeros años de la postguerra, el intervencionismo hubiese ido remitiendo; ocurrió justamente lo contrario; en segundo lugar, la intervención estatal se fue extendiendo a esferas antes desatendidas: la religión, la raza, la condición social o de clase, la vida intelectual, el matrimonio, la familia, el número de hijos, a veces hasta los usos y las modas —el saludo, el vestido, el adorno femenino—. Poco importa el signo de esas intervenciones: al hecho global de todas ellas lo podemos designar con el nombre, tan traído y llevado, de totalitarismo, que significa en rigor, antes que una forma de Estado, una idea de las relaciones entre la sociedad y el Estado, definidas por la primacía del segundo. *Este* totalitarismo ha caracterizado la relación sociedad-Estado en los tres últimos decenios de la historia europea; porque allí donde no ha triunfado plenamente, esa historia se ha nutrido de la *resistencia* frente a él. Hoy se empiezan a dar cuenta los europeos, no sin cierto espanto, de que esa forma de vida histórica es la inversión de la relación normal, y que implica el mayor peligro para Europa [5]; pero la verdad es que no saben cómo escapar a esa situación, que se reproduce en formas nuevas cuando se cree haberla superado; hasta tal punto ha alcanzado vigencia el supuesto de lo que llamo, en ese sentido concreto, "totalitarismo", que se pide al Estado, a cada Estado, que nos libre de él, lo cual es la más notoria incongruencia.

Pero, se dirá, ¿cuáles son las causas efectivas de ese intervencionismo innecesario e injustificado? Yo creo que la respuesta a esta pregunta se encuentra en la crisis, antes examinada, de las unidades históricas. Como no existen hoy con plena vigencia, no encuentran las que hay de *facto* su función específica y adecuada. En otros términos, como los problemas europeos no son propiamente "nacionales", pero los Estados todavía lo son, éstos no pueden entregarse a sus

[5] Véase Ortega: *La rebelión de las masas*; sobre todo el capítulo titulado "El mayor peligro, el Estado".

tareas peculiares; y la enorme energía de la máquina estatal se derrama fuera de su órbita privativa. Como el Estado sólo puede hacer *política* de un modo deficiente, hace *otras cosas,* se extravasa e invade la esfera propia de la *sociedad*; éste es el intervencionismo innecesario y patológico. El Estado, en vista de que no es capaz de resolver los problemas económicos, de convivencia *política* de los diversos grupos, de cooperación internacional, en vista de que no consigue interesar a sus ciudadanos en un programa de vida política común, se dedica a hacer etnología o sociología —naturalmente, muy mal—, pretende desplazar a la religión o, por el contrario, imponer una confesión determinada, e incluso una "filosofía"; procura el cultivo de ciertas disciplinas y géneros literarios, con exclusión de otros; altera de los usos de gesto y lenguaje, por ejemplo en el saludo; interviene por sí mismo o por sus organizaciones "paraestatales" —que son otra característica de la época actual— en el uso o desuso del sombrero; se opone en ocasiones al maquillado femenino; altera de raíz, en una palabra, la relación normal con la sociedad y pretende suplantar a ésta en el ejercicio de las funciones que sólo ella puede cumplir adecuadamente.

Pero sería una perfecta ingenuidad hacer responsable de todo esto al "Estado" como realidad autónoma y subsistente; es la sociedad la que padece una alteración tan grave, que permite esos excesos; sólo una sociedad enferma, anómalamente constituída, subvertida en su interna estructura, sin resortes eficaces, deja de ejercer su función inalienable y tolera el desmán como sistema permanente. En estos últimos tiempos, sobre todo desde hace unos quince años, han ocurrido en Europa muchas cosas intolerables; pues bien, lo grave no es que hayan sucedido de hecho —esto no se puede siempre evitar y, en definitiva, no tiene *demasiada importancia*—; lo de verdad decisivo es que esas cosas han sido socialmente toleradas. Ciertos hombres, partidos o instituciones, han hecho o dicho —bastaría con esto último— cosas que deberían haberles acarreado automáticamente la repulsa social, el tremendo e inapelable vacío que la sociedad, cuando funciona normalmente, puede y sabe abrir a los que faltan a sus exigencias; todos sabemos que esto no ha acontecido. Prefiero no descender a la ejemplificación, porque ésta, para ser instructiva y no inducir a error, tendría que ser demasiado extensa y ampliamente explicada; pero el lector no necesitará ningún esfuerzo especial para llenar de contenido intuitivo y concreto los enunciados anteriores.

Un síntoma del anómalo comportamiento de la sociedad actual es el desplazamiento que la vida privada ha experimentado en los

últimos quince o veinte años —según los países— en beneficio de la vida pública. Algún día se podrá hacer el inventario de los hechos, con frecuencia cómicos, a que esta hipertrofia de lo público ha llevado a los europeos. Se verá cómo han sustituído por estímulos públicos los que normalmente han hecho funcionar la vida privada de cada cual. Los extremismos y la voluntaria adscripción a la falsedad de la propaganda —falsedad sabida y querida como tal— han caracterizado esa situación; así, por ejemplo, se ha caído en actitudes idolátricas frente a figuras, ideologías políticas e incluso países cuyo contenido real se ignoraba casi completamente; se ha admitido sin especial repugnancia intelectual la identificación de otros con "el mal", o la atribución de la felicidad a los ciudadanos de tal o cual régimen —los "tantos millones de hombres felices" de cualquier país determinado—, como si una cosa tan problemática, delicada y personal como la felicidad pudiese estribar en ninguna fórmula de vida pública.

En suma, nuestra situación está caracterizada por una radical incertidumbre —que se intenta en vano encubrir con afirmaciones desorbitadas y extemporáneas— acerca de la estructura y la función propias de la sociedad y el Estado, y por consiguiente de sus relaciones. Permítaseme advertir, sin embargo, que creo descubrir un comienzo de orientación, traducido hasta ahora solamente en un hecho negativo: el *hastío* de la vida pública, que inequívocamente se va produciendo en el europeo desde hace poquísimos años —no más de cinco o seis—, y que lo llevará a buscar un apoyo a su vida en la intimidad de la vida privada, desde el cual tal vez consiga restablecer en su mente y en el mundo un orden más correcto y adecuado. *Sed de his satis.*

15. La vida económica

La situación económica de los hombres actuales no es, naturalmente, homogénea. No se podría trazar un esquema unívoco, válido para toda la humanidad presente, ni siquiera dentro de los límites europeos a que suelo reducirme. El mero hecho de la existencia de poblaciones urbanas y campesinas introduce una diferencia esencial en las relaciones económicas. Sólo puede intentarse extraer de los hechos complejísimos un esquema de la situación "dominante", de la que afecta a las porciones más características y decisivas de la Europa actual, y al mismo tiempo *tiende* a invadir las restantes. Esta situación es, por supuesto, la de los núcleos urbanos.

En primer lugar, los bienes económicos han experimentado una

progresiva "desnaturalización" —paralela a la que ya vimos a propósito del "mundo" en general—, y esto en dos sentidos: en cuanto a su índole o *consistencia* y en cuanto a su modo de "haberlos" o *existencia*. Los bienes que el hombre actual necesita o desea son, en su inmensa mayoría, artificiales: multitud de alimentos, los vestidos, la habitación, los objetos de uso, las diversas energías que utiliza, los placeres. La naturaleza sólo proporciona una ínfima parte de los objetos que consumimos en forma directamente utilizable, y aun en estos casos hay una acción humana muy sustantiva a la base de su obtención. Como consecuencia de esto, los bienes económicos tienen una existencia que depende totalmente del contorno social. El modo de "existir" desde el punto de vista económico es desde luego social; hasta lo más "natural", por ejemplo, el agua, existe para el habitante de las ciudades en la forma concreta de "haberla en los grifos", es decir, en las posibilidades y la voluntad de ciertas instituciones sociales —las compañías hidráulicas— que la hacen circular por las cañerías y existir o no para nuestro uso. En general, el modo económico de existir es el *estar en venta*. Decir que "hay" patatas, gasolina, tejidos o aspirina, en términos económicos, no quiere decir que tienen cierto tipo de realidad ontológica, sino que están en los establecimientos que los expenden, a disposición del comprador. Los complicadísimos problemas de la producción, del transporte, del comercio internacional, del intervencionismo del Estado, del racionamiento, hacen depender en absoluto la "existencia" económica del conjunto de la situación histórica y social del mundo. Una guerra en Malaca, una huelga en el puerto de Nueva York, el resultado de unas elecciones en el Brasil, un artículo en un periódico parisiense, tienen una repercusión inmediata sobre la situación económica del automovilista europeo, del hombre que toma su taza de café o de la mujer que usa determinado perfume, en cualquier punto de nuestro mundo.

Para los campesinos, la situación es otra. En ciertas formas de economía primitiva, el hombre posee directamente, sin más que su existencia en la naturaleza, algunos bienes elementales. Pero conviene no dejarse llevar demasiado lejos por esta consideración; en efecto, aun en estos núcleos humanos se necesitan —y, sobre todo, se *desean* cada vez más— muchos otros bienes a los que afecta lo dicho más arriba; y, por otra parte, la creciente intervención de lo social y lo estatal en la producción de los bienes procedentes de la minería, la ganadería o la agricultura va reduciendo la "naturalidad" de estos productos, incluso en su lugar de origen, y asimilando la situación de los campesinos a la de los urbanos. Por esto decía que

esta última es la "dominante" y característica —por lo que es y por lo que tiende a ser— de nuestra circunstancia total.

Ahora bien, el hecho de que los bienes económicos existan desde luego en un ámbito humano implica el que para ellos "haberlos" equivale a "ser poseídos". Pero no se piense demasiado en la idea de propiedad, porque ésta es más problemática que nunca. Es más: las relaciones son por lo general tan intrincadas, y la propiedad tiene de hecho tantas restricciones en su ejercicio, que su sujeto se desvanece con frecuencia. El poseedor de los bienes económicos es en rigor un impersonal: el *se,* el cualquiera, la gente, la sociedad, el Estado. En lugar de *estar* en la naturaleza, su modo de existir es *ser tenidos* por la sociedad en cualquiera de sus formas. Dependen, pues, de alguna voluntad, pero no —al menos en principio y normalmente— de ninguna voluntad individual determinada; y esto es justamente peculiar de los fenómenos sociales.

De un modo correlativo, el acceso de cada hombre a los bienes económicos consiste en una acción, de tipo también social, dirigida a ese "alguien" que los posee, y cuyo esquema habitual es la compra. En otras formas de vida económica, la manera usual de adquirir esos bienes es una acción sobre la naturaleza, ya sea sin esfuerzo —coger un fruto— o con él —apoderarse de un animal, cultivar la tierra, construir una habitación—. Se dirá que hoy también es menester ejercitar esas acciones, u otras semejantes; es cierto; pero repárese en que su cariz es distinto. No confundamos la adquisición de la riqueza con la de los bienes económicos. Hay unos hombres que poseen la primera y otros carecen de ella; los primeros estarán, si se quiere, exentos del esfuerzo para lograrla; pero, lo mismo que los segundos —una vez que han conseguido alguna, por ejemplo mediante el trabajo—, tienen que ejecutar las acciones sociales mencionadas para adquirir los diversos bienes, ya que nadie los posee por sí mismo, y la mayoría de ellos tienen una estructura tal, que los hace depender intrínsecamente de la colectividad. Dos hechos peculiares de nuestro tiempo, el intervencionismo y las aglomeraciones, hacen que esto sea cada día más verdadero. Los cupones de racionamiento, los pasaportes y salvoconductos, la simple afluencia de adquirentes, interponen entre el individuo y los bienes económicos la necesidad de una serie de acciones *sociales* que en algunos casos llegan a anular —al menos dentro de ciertos límites— las diferencias previas en cuanto a la riqueza.

Pero todavía puede decirse algo más. Las medidas que la sociedad —o el Estado otras veces— toma frente a los individuos son de tal modo eficaces, que funcionalizan socialmente las posibilidades indi-

viduales, y llegan a anular la situación determinada por las riquezas poseídas. La protección estatal, o bien las expropiaciones, "bloqueos", inhabilitaciones, exclusiones del trabajo, etc., hacen que la posibilidad misma de acceso a los bienes dependa de una circunstancia social. El hombre actual, para quien la existencia natural de ellos resulta inoperante, realiza su vida económica entera en interacción con un complejo de realidades sociales, gran parte de las cuales no dependen de la voluntad de nadie en particular, y a merced de las cuales se encuentra. También el "mundo económico" es *histórico-social,* y por ello lo son igualmente sus problemas. El hombre contemporáneo tiene clara conciencia de que, aun supuesta una abundancia "física" suficiente de todos los productos, su vida económica no estaría por ello resuelta; el que esa abundancia sea una *condicio sine qua non,* es muy otra cosa. Por esto, se encuentra ya en la creencia de que la economía depende de la marcha de la historia; una vez más, la falta de un saber suficiente acerca de la realidad histórica se convierte en el origen directo de una situación vital extremadamente crítica. Se va dibujando, paso a paso, en las diversas zonas de la vida, un perfil coherente de nuestra situación.

16. Las formas sociales

No se trata aquí, como es natural, de estudiar en detalle y directamente las formas sociales de nuestra circunstancia, sino más bien de preguntarse qué ha pasado en nuestro tiempo con las formas sociales, y señalar brevemente los puntos en que la variación ha sido mayor y más honda.

Y lo que ha pasado es, ante todo, que las formas sociales de las generaciones inmediatamente anteriores han perdido casi totalmente su vigencia y sólo subsisten como *supervivencias,* conviviendo con ciertos ensayos nuevos, que todavía no han alcanzado carácter *social* y que por eso actúan con un sentido completamente distinto. La vida actual apenas tiene formas, lo cual muestra una doble faz: de un lado, el hombre de nuestro mundo se encuentra mucho menos constreñido por ellas, menos limitado y prefigurado por su presión; por tanto, con mayor libertad para hacer una vida auténtica y rigurosamente propia; pero, de otro lado, se halla mucho más abandonado a sus propios recursos, sin el apoyo de unas estructuras recibidas, capaces de configurar y modelar su vivir. De ahí resulta que cuando el individuo no tiene una riqueza y un vigor personales suficientes, cuando no es capaz de informar por sí mismo su vida, no está *en*

forma, porque no dispone de una ya dada de antemano, en la cual se aloje desde luego. Esto explica multitud de hechos de los últimos veinticinco o treinta años, especialmente de los más melodramáticos, cuya última gravedad, sin embargo, resulta menor que la de la inofensiva situación que acabo de apuntar, y que es en buena medida su causa.

Las dos alteraciones más importantes que han sobrevenido a las formas sociales europeas desde la primera guerra mundial están en conexión estrecha entre sí —aunque no son reductibles la una a la otra— y son éstas: el cambio acontecido a la familia y la nueva posición de la mujer. Estos dos hechos imprimen a la vida europea —y análogamente fuera de Europa— un carácter que la diferencia netamente de la de la época anterior y que se convierte *ipso facto* en uno de los ingredientes dinámicos de nuestra situación.

En primer lugar, la familia. Lo más urgente y verdadero que se puede decir de ella es que, en cuanto *forma social,* ha fallado. Esto se puede deplorar, ciertamente, pero primero hay que entenderlo. El hecho es que la familia —salvo dos tipos de *excepciones,* que en seguida recogeré— no cumple hoy su misión inmediata, que es la de ser la primera instancia a que apelan los individuos para resolver sus problemas. Tradicionalmente, el hombre se ha sentido apoyado y protegido por su familia; el primer gesto de cada cual, ante una urgencia económica, profesional, social, personal, ha sido echar mano de la unidad familiar, que resolvía toda una primera zona de dificultades; era, pues, la gran facilidad elemental que envolvía a los hombres y con la cual éstos contaban. Esta situación, que antaño se extendía a las familias en sentido amplio —los linajes—, estaba ya reducida desde el siglo XIX a la familia *sensu stricto,* a la unidad definida por la vida común; pero era vigente hasta hace dos o tres decenios. Pues bien, hoy la primera dificultad, el primer problema con que se las tiene que haber la mayoría de los hombres es su familia. No cabe mayor alteración de su función dinámica: es una rigurosa inversión de su papel y, por tanto, de su realidad. Las excepciones a que me refería son familias de tipo "antiguo" que conservan por algún azar la forma anterior perdida, o familias en que se cumple originalmente su función, por el esfuerzo y el acierto *interindividual* de sus miembros. En ninguno de los dos casos se trata de una forma vigente de "la" familia.

Es menester preguntarse ahora por las causas de esta situación de quiebra de la institución familiar; no por la mera curiosidad de saber "por qué" han acontecido así las cosas, sino porque sólo se sabe

de verdad *qué* es lo que ha ocurrido si se lo ve surgir de sus fuentes vitales, si se lo ve *ocurrir*. Es éste uno de los puntos en que se suele mostrar más preferencia por las explicaciones cómodas y simplistas, pero falsas. Ante el hecho de que la familia actual no funciona adecuadamente, se suelen ensayar dos tipos de explicaciones: la primera consiste en decir que, efectivamente, la familia es una institución inconveniente y vitanda, por lo menos en el estado actual de la humanidad, y urge disolverla; la segunda, por el contrario, penetrada de la excelencia de la forma tradicional de la familia, supone que su fallo se debe primariamente a que es "atacada", y concreta las causas de su decadencia en las de índole religiosa y moral, en particular de moral sexual. Estas dos actitudes suelen confundir la familia con el matrimonio, cosas completamente distintas, pese a todas las múltiples e íntimas relaciones *consecutivas* que hay entre ellas; por eso tienden a poner en el primer plano de su consideración *sobre la familia* la cuestión del divorcio, asunto que concierne *primo et per se* al vínculo matrimonial y sobre el cual no se puede hacer gravitar en modo alguno, ni para bien ni para mal, esa forma social que es la familia.

A mi entender, son cuatro las causas principales y *directas* del fallo de la familia tradicional; digo directas, porque no tiene sentido hacer intervenir en la explicación de un hecho concreto alteraciones históricas de mayor generalidad y volumen, que afectan a la figura general de la vida humana en una época, y *secundariamente* a sus formas o elementos particulares; éste es el caso, por ejemplo, de la religiosidad, de la pretensión de felicidad que cada época tiene, etc. La primera de estas causas es la crisis de la servidumbre, que antes proporcionaba la estructura básica sobre la cual podían tejerse con holgura las relaciones familiares; la desaparición casi total del servicio doméstico en muchos países y su anormalidad en los pocos donde subsiste, como España, han introducido una incomodidad permanente en la vida familiar, al hacer que sus supuestos se vuelvan problemáticos y que sea menester ocuparse activamente del "subsuelo" de esa vida, con la cual se contaba, desde luego. (Entre paréntesis: el hecho de que los criados no existan o existan en forma de descontento permanente, a pesar de las indudables ventajas de su condición —un salario libre, después de estar cubiertas decorosamente las necesidades elementales—, difícilmente igualadas por ningún profesional modesto y poco cualificado, se debe a que el servicio doméstico, para ser efectivo y no un remedo de sí mismo o un *pis aller,* requiere una relación de tipo "familiar" o de "quasi-esclavitud"

—no importa la benignidad real de ésta, que por lo demás se ha dado muchas veces en la esclavitud *sensu stricto*—; como por razones esta vez muy graves y largas de exponer, los hombres actuales no se avienen a ninguno de estos dos tipos de relación, la suerte de la servidumbre está echada por ahora, y sólo podrá resurgir cuando se altere sustancialmente el temple de la vida.) Repárese, por otra parte, en el hecho instructivo de que la familia de la clase popular, sin criados, ha sido siempre "menos familia" que la de las clases superiores, y a la vez está hoy menos afectada en su funcionamiento, en la dimensión en que depende de esta causa.

La segunda causa es la angostura económica en que vive la mayor parte de los europeos actuales. Esta tiene dos consecuencias: la más notoria es la necesidad de trabajar más tiempo y más personas de cada familia, con la consiguiente dispersión, apresuramiento y disminución del trato y de la convivencia; la otra es la progresiva desaparición del "fondo de reserva" de las familias, es decir, de la "casa" como depósito tradicional de cosas; una casa normal de las generaciones que nos han precedido inmediatamente era un repertorio casi inagotable de ropas, de objetos de uso, de retratos, de viejos recuerdos; el tamaño de las habitaciones actuales, la mala calidad de los muebles y los tejidos, poco duraderos, la limitación de las adquisiciones a lo indispensable, han volatilizado ese sustrato material en que la vida familiar se decantaba; para los niños de esta época no existirá la fabulosa realidad que han sido los grandes armarios, las cómodas, los baúles llenos de objetos heteróclitos, poso tangible y visible en que se renovaba la vivencia de lo que era esa potente realidad que llamamos familia.

La tercera causa es la aceleración del *tempo* de la historia, de que ya hablamos. La rapidez de la marcha de las cosas hace que las generaciones difieran entre sí más de lo usual, y se entiendan más difícilmente; por eso las relaciones entre padres e hijos suelen experimentar hoy serios tropiezos. Y adviértase que estas relaciones son mejores y más cómodas cuando los padres llevan a los hijos unos cuarenta y cinco años que cuando les llevan —como es más frecuente— alrededor de treinta; en el primer caso, la distancia es suficientemente grande para que sea reconocida, y entonces padres e hijos están más dispuestos a reconocerse sus respectivas autonomías y a aceptar un margen de "incomprensión", lo cual es un modo de comprenderse.

La cuarta causa, por último, también aludida antes, es la invasión de la vida pública, con la casi total anulación de la privada.

Durante estos últimos años, en las mesas familiares apenas se ha hablado más que de política, el tema menos propicio para nutrir la convivencia familiar. Y no porque suscite discusiones —las familias han discutido siempre, y es bueno que lo hagan—, sino porque la vida pública representa precisamente *lo otro* que la vida familiar, y por eso disipa su peculiar contenido.

Casi me atrevería a contar como una última causa de la difícil situación de la familia los defensores que le han salido en estos años. Pues éstos, por no comprender su carácter *histórico,* creen que *la* familia es el tipo de familia que han encontrado vigente, y se obstinan en el vano empeño de hacerlo revivir; y al mirar con hostilidad los intentos de salvar la sustancia de la unidad familiar en *otras formas,* viables en nuestra situación, al no aceptar como familia todo lo que no se ajuste a un esquema perfectamente circunstancial y nada "eterno", pero de una circunstancia pretérita, aceleran la disolución efectiva de la institución familiar misma.

Habíamos visto antes que el sentido inmediato del "mundo" es para el hombre de hoy su contorno humano y social; vimos después también que no sabe a qué atenerse respecto a las unidades históricas en que se halla incluso, ni respecto a las relaciones entre la sociedad y el Estado; en otros momentos críticos de la vida pública ha quedado al hombre una instancia elemental y primaria en que apoyarse, a saber, su contorno inmediato o familia; hoy su situación de inestabilidad y perplejidad empieza por ella. Pero no se entienda que el hombre actual se siente inquieto por sus "ideas" sobre la familia; lo que le pasa es que sus *acciones* vitales, que cuentan con ella desde luego, se encuentran de hecho entorpecidas por la familia misma; entonces es cuando surge la *aporía* y, por tanto, la perplejidad.

En segundo lugar, intentemos darnos cuenta de la mudanza sobrevenida a las formas sociales de vida de la mujer y, por tanto, a las de la relación con ella. Para reducir a una fórmula mínima el supuesto general de la condición femenina en el siglo pasado y los primeros años del nuestro, lo cifraremos en dos puntos, enlazados por una conexión muy estrecha. El primero es éste: cada uno de nosotros es a la vez "hombre" —en el sentido de *homo* o "persona"— y "varón" o bien "mujer"; la época que nos ha precedido ha concedido desde luego la primacía, respecto a las personas femeninas, a la segunda de estas dimensiones; es decir, ha considerado que hay "mujeres", las cuales resultan pertenecer a la especie humana, y por tanto ser *también* "hombres". De ahí la identificación —reflejada en

el equívoco de la mayoría de las lenguas— entre "hombre" y "varón"; de ahí también que cuantas veces la mujer se ha "humanizado", esto es, ha enriquecido su repertorio vital con nuevas posibilidades *humanas,* la tosquedad habitual de varones y mujeres lo ha interpretado, casi siempre con notorio error, como "masculinización". El segundo punto dominante de la condición femenina consistía en que una mujer no podía hacer más que aquellas cosas sobre las cuales había recaído acuerdo social positivo; quiero decir que, en lugar de estar en franquía para hacer "cualquier cosa", mientras no hubiese razón alguna para no hacerla, tenía que haber razones muy concretas —dimanantes de su condición biológica privativa o de una aprobación social *expresa*— para que se considerase lícito que la hiciera. Esto tenía dos consecuencias inmediatas: una, que la vida de la mujer estaba muy determinada por la sociedad, estrictamente encauzada por las formas sociales, con un repertorio de posibilidades muy restringido; la otra, que, como sus acciones y reacciones eran bastante previsibles, la relación con ella era sencilla y nada problemática; en este sentido, "cómoda".

Pues bien, hoy está profundamente alterada la situación descrita. Los supuestos indicados han perdido su vigencia; se ha empezado a sentir que las mujeres son primariamente *personas, hombres,* humanos cualificados por su feminidad; todavía no es esto moneda corriente, sino que esta convicción pugna con esfuerzo para hacerse dominante; en algunos países —entre ellos el nuestro— subsiste, aunque ya quebrantado, el estado de creencia anterior. Como consecuencia de esto, se empieza a vivir sobre el supuesto de que las mujeres, en principio, pueden hacer múltiples cosas *indeterminadas,* las que se les antojen, mientras no haya inconveniente o desaprobación social *concreta.* En los últimos treinta años, las mujeres se han lanzado con fruición a hacer mil cosas, por lo general inofensivas, tal vez no siempre interesantes: ha sido, simplemente, el estreno de un nuevo modo de ser histórico. Pero no lo han hecho "sin lágrimas", como Salomon Reinach quería el griego, porque nada ha irritado tanto a grandes masas de nuestros contemporáneos y contemporáneas como ver a las mujeres hacer una serie de cosas inocentes y con frecuencia triviales: estudiar, trabajar en diversas profesiones, viajar, hacer deporte, fumar, ir al café, no asustarse sin motivo, iniciar relaciones de trato humano, opinar. Cosas, todas ellas, que han sido entendidas invariablemente como "masculinización", por la razón antes apuntada; ante la iniciación de cada una, se nos ha anunciado la inminente desaparición de la feminidad sobre la haz de la tierra;

en realidad, ninguna de estas cosas ha significado el menor peligro para ella; acaso, en cambio, algunas no han valido la pena. Y en cada país, alguna generación ha visto comprometida la figura de su vida, y en grave riesgo su felicidad individual, por la fricción de las dos vigencias sucesivas; en España, probablemente las mujeres nacidas entre 1910 y 1925, poco más o menos.

Al sobrevenir esta mutación, la vida de la mujer ha quedado mucho menos "predeterminada" socialmente, con más franquía para henchirse de contenido auténtico, pero también con más riesgos; la pérdida de las formas sociales, característica del tiempo, ha sido mucho más amplia y súbita para las mujeres; por esto les es hoy mucho más difícil vivir, no les basta ya con insertarse en una trayectoria vital, deslumbradora o gris, encantadora o antipática, trazada ya por el contorno; necesitan elegir entre posibilidades esquemáticas mucho más numerosas, y en ellas alojar una vida que no tiene todavía su figura cristalizada, sino que requiere un esfuerzo —y un talento— considerable de invención. Y, de rechazo, se ha vuelto problemática la relación con la mujer: ya no se sabe sin más qué va a hacer ésta en cada circunstancia; no se sabe lo que puede hacer por propia iniciativa; los tipos de relación tradicional entre el varón y la mujer se ven repentinamente multiplicados, y *no hay formas vigentes para ellos*. De ahí el titubeo, la dificultad y también la delicia del trato más complejo, vivo e imprevisible.

Por lo visto, no son sólo las grandes cosas que se leen en los periódicos y luego contarán los manuales de historia las que están en estado de movilidad y falta de firmeza: también los humildes resortes de la vida privada, aquellos de que, en definitiva, penden más radicalmente el sentido de la vida y la "idea del mundo" en cada época.

17. Placer y diversión

Es notorio el puesto que desempeñan en la vida humana los placeres y las diversiones que el hombre *necesita* imperiosamente y que definen como pocas cosas la figura de su vida y su íntima vocación; pero el tema es tan rico y complejo, que un estudio de él nos apartaría demasiado de nuestra próxima meta y nos impondría un ritmo que el libro no tolera. Me limitaré, por tanto, a resumir, con concisión telegráfica, algunas notas que nos permitan señalar el lugar de esta cuestión [6].

[6] Remito al lector a unas cuantas páginas de Ortega, especialmente jugosas, sobre este tema: "Musicalia" (*El Espectador*, III); "Elogio del *Murciélago*", "Apa-

1) El arte proporciona hoy poco placer, relativamente a su "valor" y a la estimación social de que goza. El hombre medio de nuestra época suele hacer su reverencia ante la obra de arte, pero extrae de ella una porción de placer mínima; y además, con gran frecuencia ese placer no es sincero, sino que se cree obligado a sentirlo o a "admirar"; y conviene tener presente que el efecto normal de la obra de arte, cuando ésta alcanza la plenitud de su sentido, es el *goce estético,* expresión en que el sustantivo ha de ser tan enérgicamente subrayado como al adjetivo. Todo esto es claro para la pintura, más aún para la escultura y la arquitectura —en realidad, y aparte de sus cualidades, hoy no sabemos bien "qué hay que hacer" con un cuadro o una estatua, en qué relación deben estar con un edificio, etc.—, pero parece más discutible para la música. Es cierto que la música proporciona hoy más placer que hace quince o veinte años, pero mucho menos que en el periodo que va del romanticismo a los comienzos de este siglo; además, hay que distinguir el placer causado por la *música* del que procuran los *conciertos*: en este último, que es aquel cuyo aumento es sensible, intervienen ingredientes de muy otra índole que la estrictamente musical.

2) Tradicionalmente, la transición entre el "arte" y la mera "diversión" la ha significado el teatro. Este ha sido, por lo pronto y desde luego, un espectáculo adonde se va para divertirse, pero un espectáculo "artístico". Hasta hace poco tiempo, hasta la última fase próspera de la ópera, que coincidió con un rebrote del teatro dramático, este espectáculo fue una auténtica fuente de placer, y desempeñó una función decisiva en la vida de los europeos. Adviértase que el espectáculo no se agotaba en el escenario, sino que el público mismo se daba a sí mismo en espectáculo, y con frecuencia era el principal; de ahí la estimación de dos elementos que, cosa curiosa, son menospreciados o vistos con hostilidad en el cine: los entreactos y los palcos. Pues bien, en los últimos años el teatro ha dejado de proporcionar verdadero placer; en la inmensa mayoría de los casos el espectador sale del teatro defraudado. Sin embargo, grandes masas siguen yendo a él, a pesar de esa impresión penosa. Se dirá que se trata de un hecho explicado por dos causas: la insinceridad, que lleva a muchos a engañarse incluso respecto a lo que realmente les gusta o los divierte, y la inercia; las dos explica-

tía artística" (*El Espectador,* IV); "Para un Museo Romántico" (*El Espectador,* VI); *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*; *Prólogo a un tratado de montería.* [Véase también mi estudio *La imagen de la vida humana* (Emecé, Buenos Aires 1955, y *Obras,* V).]

ciones son verdaderas, pero me parecen insuficientes; yo creo que hay además otra causa: la *necesidad* del teatro, la insustituíble función que se espera de él y que se busca una vez y otra, a pesar de los desencantos; y esto queda confirmado con el hecho de que el cine, por ejemplo, se ha impregnado a pesar suyo de teatralismo, como respuesta a una imperiosa demanda que el teatro actual no ha sabido satisfacer y él no ha sabido eludir.

3) De los demás *divertimientos,* algunos son "permanentes" y ejercitados por el hombre en todas o casi todas las circunstancias; así, los ejercicios físicos, la caza, las "fiestas", la conversación, los juegos en que se gana y se pierde. En estas diversiones, de vigencia prácticamente constante, lo que importa es el *cuánto,* el más y el menos. Hoy, por dificultades de realización, la caza queda reservada a muy pocos; por complejas razones —acritud y violencia de la política, temor a expresarse libremente, falta de tiempo, reclusión de los individuos en la esfera de sus intereses particulares—, la conversación, a pesar de su abrumadora universalidad, está en baja como fuente de placer y diversión; el espíritu del "juego" se ha trasladado en gran parte a las competiciones deportivas; las fiestas han ido perdiendo su carácter "interindividual" —análogo al de la convivencia de los espectadores teatrales— para "socializarse"; los ejercicios físicos, los deportes, han experimentado, en cambio, un enorme incremento en extensión y en interés; pero, si no me engaño, ya están iniciando su descenso; me refiero, claro está a la práctica de los deportes, no a los *espectáculos* deportivos; porque con esto pasamos a otra cuestión.

4) Los "circenses" —el fútbol, el boxeo, etc.— tienen varios caracteres peculiares: *a)* Tienen plena eficacia de diversión para grandes masas, pero *nula* para otros muchos: mientras para una parte de nuestros contemporáneos significan un atractivo poderoso, hay otras grandes porciones que no esperan de ellos *ningún placer;* por esto se puede dividir a los hombres actuales en dos grupos: los que son asiduos de estos espectáculos y no escatiman esfuerzos, molestias o gastos para presenciarlos, y los que no asisten "nunca" a ellos. *b)* El placer que proporcionan estos espectáculos es de índole *orgiástica,* y consiste muy principalmente en la exaltación de las masas que los presencian, por lo cual el público es ingrediente esencial del espectáculo, y no interindividualmente, como ocurría en la ópera, sino como *masa.* De ahí la necesidad de la afluencia de público numeroso: no se imagina un partido de fútbol o un combate de boxeo ante un espectador solitario o un pequeño grupo; otro tanto ocurre

—aunque la índole del espectáculo sea por lo demás distinta— con los toros. Repárese también en que cuando se retransmiten por *radio* esas competiciones, el locutor no se limita a explicar lo que hacen los jugadores, sino que intenta describir el comportamiento del público e incluso transmitir sus alaridos y aplausos; y sólo por esto hay quienes sienten interés por escucharlo. *c)* Interviene en estos espectáculos el elemento del "juego" en el sentido de la rivalidad *partidista*; es decir, no ya la pugna *actual* entre los jugadores que en ellos compiten, sino genérica y permanente —desde los verdes y los azules del circo romano—; en los toros, donde no luchan directamente hombres entre sí, suele haber, aparte de la pugna entre el torero y el toro, que es la sustancia inmediata de la fiesta, un trasfondo de rivalidad entre el torero presente en la plaza y otro ausente, al que queda virtualmente referido lo que sucede en el ruedo.

5) La diversión más universal y sinceramente vigente hoy es el cine. Su carácter artístico —aunque indudable— no ha alcanzado un reconocimiento suficiente y social; por tanto, cualquiera se atreve a decir que no le gusta el cine o que prefiere tal película o tal otra; por lo general, se va al cine —y a un cine determinado— porque se encuentra real placer en ello. (Está empezando a surgir la inevitable "pedantería" cinematográfica, y lo que acabo de decir va a comenzar pronto a dejar de ser del todo verdad.) Ahora bien, esta diversión es bastante extraña; en primer lugar, en el cine se apaga la luz y desaparece la sala; es decir, cada espectador se queda *solo*; por eso —mucho más que por la ausencia real de los actores— no es costumbre aplaudir en el cine. En segundo lugar, y coexistiendo con este carácter *individual* del espectáculo, que lo aproxima, por ejemplo, a la lectura, el cine es de lo más "colectivo" que cabe imaginar: yo no puedo ver una película que desee, sino que tengo que elegir entre las que se proyectan en cada momento en ciertos locales públicos donde tengo que ingresar, con otras muchas personas, aunque sea para desentenderme después de ellas; pero mi placer tiene que "coincidir" con el suyo, porque si no, no hay proyección. En tercer lugar, la desaparición de la sala y el público, unida a la potencia expresiva del cinematógrafo, hacen que el espectador quede "incorporado" al mundo ficticio de la pantalla, sin escenario ni embocadura del telón: sin *marco*; por esto tiene el cine extremada potencia "diversiva", y hace que nos ocurra con frecuencia en él lo inverso de lo que nos pasa a veces en el teatro: no es raro que nos defraude un espectáculo teatral cuyos valores reconocemos, mientras que a menudo nos ha divertido una película que nos parece delez-

nable. En cuarto lugar, en el cine luchan dos tendencias opuestas: de un lado, lo propio de él es fingir o copiar un mundo ausente e inaccesible y *multiplicar los puntos de vista mediante el movimiento y la sucesión temporal*; por otra parte, lo único que de verdad interesa a los hombres es la vida humana, el "drama", y cuando esto falta, la película se convierte en "documental" y, sean cualesquiera sus virtudes, aburre; ahora bien, como la forma tradicional de "drama" humano es la teatral, o si no la novelística, el cine suele sacrificar sus más auténticas posibilidades y recaer en el teatralismo o la literatura, por no saber hallar la forma acertada del "drama cinematográfico". Por último, en el cine lo que más interesa son los actores; antes de nada se mira quiénes son los que representan el *film*; la razón de esto es que el espectador va al cine principalmente a "verlos vivir", a vivir imaginativamente y en inmediatez "otras vidas". Esto explica el evidente éxito de las "películas históricas", donde el espectador y auditor se traslada a otras formas de vida distantes, y satisface así la necesidad de ese "goce histórico" que nuestros contemporáneos sienten tan vivamente.

Y ahora podemos preguntarnos: ¿cómo divierte el cine; es decir, cuál es la forma de diversión más característica de nuestra época? *Di-vertir* es apartar a cada uno de algo, principalmente de sí mismo; pero mientras en el teatro o en los espectáculos deportivos se divierte uno de sí mismo para *con-vertirse* al público —en cuanto reunión de individuos en parte *conocidos* o en cuanto *masa anónima*—, en el cine se di-vierte o aparta uno de todo el contorno real, para volverse íntegra y exclusivamente a la pantalla. Pero esta individualidad de la diversión no es, sin embargo, "personal", sino que es la de *cada uno* de los *muchos* que asisten a la proyección colectiva, y supone la inclusión del espectador en la norma común e impersonal de los gustos vigentes. Por último —y esto es lo menos azaroso de todo—, la sustancia positiva de la diversión, aquello a que se *con-vierte* el espectador, es un *acontecer* en cuanto tal,, un movimiento en que, desde la quietud de la butaca, *asisto* a otras vidas humanas, no, como en el teatro, viéndolas desde mi punto de vista único, sino situándome virtualmente en los de todas ellas. El cine y nuestra época son *perspectivistas*.

18. Los prestigios

Desde 1870 hasta la llamada Guerra Europea, los dos grandes prestigios que brillaban ante los ojos de los hombres de Occidente

eran la Ciencia —con mayúscula— y lo "oficial". Cuando, por ventura, coincidían ambas dimensiones en la misma persona, se llegaba a la unción: así ocurría con el *académicien* o el *Herr Professor,* donde a la instancia científica se agregaba la consagración oficial.

No siempre había ocurrido así, ni siquiera en el pasado próximo; los grandes prestigios habían sido en otros tiempos la aureola del guerrero, el esplendor de la aristocracia, la estremecida figura del "artista" romántico. La Ciencia no necesitaba de más justificaciones; al contrario, ella justificaba todo; no sólo se creía en ella, sino que suscitaba el entusiasmo; cada uno se sentía obligado a "ponerse a bien" con ella, a adaptarse a sus resultados; fue la época en que se temía más que a nada al "conflicto con la ciencia"; para poner un solo ejemplo, recuérdense los innumerables intentos de invalidar la religión con la astronomía, la geología o la biología, y los no menos frecuentes de apresurarse a salvar la "Armonía entre la Ciencia y la Fe" —con un valor semántico muy preciso de los términos usados [7].

Respecto a la "oficial", su prestigio coincide con la etapa de tranquilo ejercicio del poder de la democracia liberal, forma "segura" del Estado nacional moderno: la Tercera República Francesa, la Alemania unida de Bismarck y sus sucesores, la Restauración española, incluso —aunque siempre Inglaterra obliga a hacer distingos— la era victoriana y el suave otoño que fue el reinado de Eduardo VII. En este tiempo gozaba de automático prestigio todo lo que tenía la sanción del Estado o de las grandes instituciones: significaba algo ser profesor de Universidad, magistrado, general, diputado, académico, no digamos obispo o ministro. Al que poseía alguna de estas dignidades, le era reconocido de un modo automático y eficaz un amplio crédito, cuyo efectivo titular era el "cargo" y no la persona que lo "ocupaba". Entonces, ni que decir tiene, muchos representantes de lo oficial eran ineptos o indecorosos, y esto era perfectamente sabido; pero estos casos —no importa su número— eran vividos como "excepciones" y no afectaban al prestigio genérico de su "papeles" respectivos. De este modo, el hombre medio se sentía "seguro" en una sociedad donde había gobiernos, tribunales de justicia, centros docentes, instituciones eruditas, jerarquías eclesiásticas, estados mayores, diplomacia, todo ello corroborado por la sanción inapelable de la Ciencia.

Si lanzamos una ojeada a nuestro alrededor, vemos que nuestra

[7] Cf. Ortega: *Historia como sistema,* cap. II-IV.

situación se parece muy poco a la que acabo de describir. La ciencia ha perdido su mayúscula —nada más, es cierto, pero tampoco nada menos—: hoy nos repugna un poco ponérsela, o lo hacemos con ironía. (Entre paréntesis: un examen perspicaz del uso de las mayúsculas y las minúsculas en cada momento revelaría más de cuatro cosas de interés; recuerde el lector las fluctuaciones ortográficas del castellano en los últimos diez años.) Al decir que la ciencia ha perdido su mayúscula, quiero decir que no ha perdido nada intrínseco —ningún componente *reell,* como diría Husserl—, sino sólo algo que concierne a nuestro modo de verla, a su papel en nuestra vida. La ciencia no es menos rica, precisa, rigurosa, incluso verdadera, que antes; acaso, por el contrario, lo es más; pero es menos estimada, menos admirada, menos creída, menos temida. No se espera radicalmente en ella; no importa demasiado que la posición que se adopta no sea sancionada por la ciencia. Para poner un ejemplo, de signo inverso que el antes escogido, ¿ha importado de verdad algo al racismo o al marxismo que "la ciencia" no acepte hoy las doctrinas etnológicas al uso sobre los arios, o la interpretación materialista de la historia? Si acaso, se ha procurado fabricar alguna "ciencia" racista o marxista, pero esto más bien como concesión superflua, como lujo, que como necesidad de justificación.

Por otra parte, ante una persona que ostenta una representación oficial de cualquier tipo, tendemos a suspender nuestro juicio; es decir, no se nos impone desde luego su prestigio, no le abrimos ese crédito antes aludido; esperamos —tal vez con alguna desconfianza— a que muestre sus calidades, su aptitud o su eficacia. Cuando se nos dice de alguien que es académico, magistrado, general o profesor, no pensamos sin más que se trata de un hombre inteligente o valioso; tampoco lo contrario, salvo en casos muy determinados; simplemente reservamos nuestra opinión, lo cual significa que no hay una *opinión pública* terminante, como antes la había, sobre lo "oficial". ¿Quiere decir esto que los titulares de "cargos" o "dignidades" son indignos de ellos con mucha mayor frecuencia que en la etapa anterior? Parece excesivo afirmar esto; en términos generales, en muchos órdenes, sobre todo en ciertos países, no es cierto. Las razones, a mi entender, son otras y más graves.

Concretamente, éstas. El poder público, en estos últimos años, ha solido conceder las dignidades oficiales a los que coincidían con la esfera de sus intereses y "opiniones" —porque el poder público, como ya vimos, a la vez que se ha hecho expresamente partidista, se presenta como titular de "opiniones"—; en muchos casos, esas per-

sonas son, *además,* de valía; pero desde el momento en que el principio de su selección no es ésta, al menos primariamente, su prestigio social se quebranta. Como, al mismo tiempo, se ha tomado en cada caso una posición de hostilidad y descrédito frente a los prestigios oficiales de otro matiz, el hombre medio los ha sentido atacados en general al verlos puestos en tela de juicio por sus enemigos. Pero no es esto lo más grave, sino que muchas formas políticas coetáneas se han caracterizado y se caracterizan por el encumbramiento súbito y encomiástico de hombres que poco después son denostados y execrados *por el mismo Estado que los constituyó en sus puestos,* con motivo de cualquier viraje de la política o de cualquier actitud personal de los titulares de los "cargos"; entonces, al negar el Estado su propia sanción, hace que no se la tome en serio en ningún caso. Pero hay otras razones todavía más graves, con serlo éstas tanto. Una de ellas es que la aceleración del ritmo histórico ha provocado el *anacronismo* de casi todas las *instituciones,* que resultan arcaicas y son consideradas como incapaces de establecer verdaderas vigencias: piénsese, por ejemplo, en las Academias. La otra es la profunda desorientación en que está el hombre contemporáneo respecto a casi todo, y que acabamos de examinar en los apartados anteriores; tenemos la conciencia de que la realidad es problemática en todos los órdenes, y no estamos dispuestos a admitir que las instituciones "oficiales" estén en posesión de soluciones pertinentes y eficaces, a las cuales nos sea posible atenernos para incardinar nuestra vida.

Hemos vista hasta aquí que los dos prestigios principales que contaban para los europeos de las generaciones anteriores han perdido en buena parte su vigencia, y sólo la conservan en forma residual. ¿Quiere esto decir que hoy no hay prestigios? Sería sobremanera inverosímil, porque la función del prestigio no es en modo alguno superflua, sino que desempeña un papel necesario en la dinámica social; si los prestigios antiguos han periclitado, habrán tenido que ser sustituídos por otros. ¿Cuáles son éstos?

Según mi cuenta, pertenecen a tres tipos principales. El primero es el de los prestigios que podríamos llamar *concretos* o *a posteriori;* es decir, aquellos que están justificados o, dicho en otros términos, que se han constituído como tales, que han alcanzado su condición prestigiosa; éste es el caso de los prestigios personales, pero no he querido usar esta expresión para denominar el tipo, porque cabe que se trate de realidades impersonales en sentido estricto, o bien sociales, en las que se da la misma concreción. Para enten-

der los dos tipos restantes tenemos que recordar el sentido etimológico de la palabra prestigio.

Praestigium, en forma más clásica *praestigia,* y mejor aún en plural, *praestigiae,* quiere decir ante todo engaños, ilusiones, y por extensión juegos de manos o bien encantamientos; de este sentido se pasó al de ascendiente o autoridad sobre alguien, prestigio en su significación más usada actualmente. Conviene tener presente ese sentido primero, que es esencial. Porque hoy tiene gran importancia un tipo de prestigios "lanzados", construídos y preparados deliberada y voluntariamente mediante diversos recursos, que se suelen englobar bajo el nombre de propaganda. El hecho notorio de que algunas figuras, a partir del momento en que entran en conexión con grupos activos y enérgicos, adquieren un relieve social que en modo alguno responde a sus calidades intrínsecas ni a su situación *previa,* significa que se movilizan sobre las masas contemporáneas, metódicamente y con designios muy precisos, auténticas *praestigiae* en sentido antiguo. Como la técnica que se usa para estos fines es muy eficaz y existen en el mundo organizaciones de diverso tipo, más o menos articuladas, con amplísimas posibilidades de acción, se va forjando una serie de "prestigios" de este tipo, de muy diversos matices, que constituyen una de las realidades sociales más actuantes en nuestra situación. A poco que medite el lector podrá encontrar en su horizonte más de un docena de ejemplos de todo el mundo, más que suficientes para ilustrar estas consideraciones.

El último tipo de prestigios vigentes es aún más sutil y responde a los estratos más profundos del alma contemporánea. En el que acabo de examinar, la masa es objeto o "víctima", si se quiere, de *praestigiae* ideadas y forjadas por ciertas minorías, que cuentan con la "buena fe" —al menos en principio— de esas masas. Pero hay una forma más refinada, en que *la masa misma* se forja *a sabiendas* sus "prestigios", cuya falsedad *conoce* y *quiere.* Las fuentes de que brota este extrañísimo fenómeno de la vida social de nuestro tiempo son éstas: en un momento determinado, ciertas masas —una nación, una clase, un grupo político o ideológico— sienten la necesidad, el "hueco" de un prestigio concreto, probablemente por motivos "imitativos", porque otras masas semejantes o rivales tienen otro análogo: un poeta, un político, un pensador, un artista, un militar, o bien una institución determinada. Hasta aquí la cosa es normal: la reacción que se esperaría es la *busca* de ese prestigio, el intento de *descubrirlo;* pero aquí empieza lo insólito. *En lugar de descubrirlo, se prefiere fabricarlo.* ¿Por qué? En primer lugar, es mucho más se-

guro: es probable que el prestigio deseado no exista en el horizonte; pero yo creo que hay una razón más honda: las masas no están hoy dispuestas fácilmente a admirar; por el contrario, suelen sentir resentimiento y temor ante todo lo *egregio* y *admirable;* sólo acceden a admirarse a sí mismas, y por eso acostumbran elegir, para hacer de ellos sus "prestigios", a aquellos hombres o instituciones sociales en que se sienten personificadas, que pueden aplaudir tranquilamente, porque saben que no aplauden nada *superior* —lo que les resultaría intolerable—, sino a sí mismas. Sin tener en cuenta este hecho no se entiende una multitud de acontecimientos de la historia europea de los últimos treinta años, y entre ellos el de la manifiesta preferencia de las masas de todos los colores por lo mediocre e inferior, incluso dentro de sus propios círculos de ideas o intereses. Pero esto es tan grave, que su último esclarecimiento nos llevará más adelante a tener que plantear una de las más pavorosas cuestiones filosóficas: la función vital de la verdad.

19. La religión

Ahora llegamos a uno de los estratos más profundos y oscuros de la situación de nuestro tiempo, y a la vez de los más decisivos. Las dificultades de llegar a alguna claridad en este tema son grandes: primero, porque hay grandes diferencias de un país a otro, y dentro de cada uno de ellos, entre los diversos grupos sociales; en segundo lugar, porque se da con frecuencia un enmascaramiento de la situación auténtica; en tercer lugar, porque en esta esfera, más aún que en otras, se suele confundir la realidad con los deseos. A pesar de estas evidentes dificultades, creo que se puede llegar, con cierto margen de inexactitud inevitable, a trazar las líneas generales de la situación religiosa del hombre de estos años. Recuérdese una vez más el sentido que aquí damos a la palabra situación: se trata de aquellas vigencias con las cuales se encuentra, quiera o no, cada uno de los individuos de las generaciones presentes, cualquiera que sea la opinión que le merezcan y la posición que tome respecto a ellas o a los contenidos sobre los que versan.

Por supuesto, desde hace muchos siglos sólo el cristianismo se ha movido en la esfera de las vigencias religiosas en Europa y América, en todos los países de cultura e historia occidentales; por esto, cuanto se diga del cristianismo equivale a hablar de *toda religión positiva* en Occidente, y cuando hablemos sin más precisiones de la religión, se entiende que nos referimos al cristianismo.

En primer lugar, el *mundo* en que vivimos no es cristiano. Pero esto requiere una doble explicación: ante todo, en cuanto a su sentido; después, respecto a su peculiaridad actual, porque, como veremos en seguida, excede ampliamente de nuestra situación presente. Entiendo aquí por "mundo" el sistema de las vigencias sociales; por tanto, no prejuzga eso en ninguna medida lo que pase con los *individuos:* en un "mundo" no cristiano puede haber muchos cristianos; incluso, en el límite, podrían ser cristianos "todos" los hombres, personal e individualmente, sin que lo fuese el repertorio de sus creencias *sociales;* si "cada uno" de los hombres fuese cristiano por razones concretas y privadas, no por eso lo sería el "mundo" en que vivirían; otra cosa es que, a consecuencia de ello, el mundo acabase por ser *también* cristiano; en todo caso, se trataría de un hecho consecutivo y rigurosamente distinto del primero. A la inversa, cabe pensar un "mundo" en que el cristianismo tengo plena vigencia social, sin que los individuos adhieran a él *personalmente,* sino sólo en la medida en que es el supuesto en que se está. A mi parecer, lo que más importa es, desde luego, la religiosidad de los individuos humanos, únicos que, en última instancia, son capaces de religión. Cuando se habla de una sociedad cristiana, una nación cristiana, unas leyes, unos usos o una cultura cristianos, se desliza un equívoco, inofensivo si es advertido, pero muy peligroso cuando no se repara en él. Ninguna realidad social puede recibir sacramentos, salvarse o condenarse; sólo los hombres individuales. Por esto, no es ni mucho menos evidente que sea un mal, sin más, que el "mundo" no sea cristiano.

Pero advertía antes que esto no es privativo de nuestra situación: desde la Edad Media, el mundo, en un largo proceso muchas veces contado [8], ha ido dejando de ser cristiano. ¿Cuál es, entonces, la forma peculiar en que esto sucede? Hasta ahora habían perdido vigencia social los supuestos cristianos, *pero no la idea de que seguían vigentes;* por esto, la manera ususal de no compartirlos era la hostilidad, que hoy resulta "innecesaria" en amplios círculos que viven simplemente *al margen* del cristianismo, en un contorno social donde éste no es afirmado por nadie como supuesto común. El que esto último no ocurra en España, por ejemplo, no debe hacernos olvidar que es la efectiva situación en grandes porciones de Europa y América. Hoy existen de hecho grandes masas que se sienten ajenas al cristianismo —en general, a toda religión—, que fundan sus vidas

[8] Véanse, por ejemplo, los dos libros de Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.*

en otros supuestos, y junto a ellas otras muchedumbres que adhieren al cristianismo por un acto concreto y positivo, no porque sea la situación obvia en que *se está.*

En segundo lugar, y como consecuencia de esto, los cristianos por primera vez desde Carlomagno, se sienten en Europa como *fracción.* No quiere decir esto que haya menos cristianos que otras veces —probablemente hay más que en ciertas épocas pasadas—, sino que tienen conciencia de "grupo" dentro de sus propias unidades histórico-sociales. Siempre han sabido los cristianos que no eran todos los hombres, y por eso ha sido siempre viva la conciencia de que había grandes zonas de "infieles"; pero desde la incorporación de los bárbaros al catolicismo, se sentía que los infieles eran los hombres de países *extraños.* Al repensar el mandato evangelizador de Cristo, *Docete omnes gentes,* se sobrentendía que la propia *gens* era cristiana. Hoy no ocurre esto. Yo creo que la conciencia aparte y explícita del ser cristiano le añade calidades muy valiosas, como ha ocurrido desde muy antiguo, análogamente, a los católicos de países de religión mixta. Pero siempre que se cumpla otra condición, que a veces se altera y desvirtúa esencialmente.

Esa conciencia de "grupo" no afecta dañosamente al cristianismo, sino que lo potencia, cuando es conciencia de grupo *religioso.* Pero hay que advertir que con frecuencia adquiere el carácter de grupo *temporal* o partidista, que afirma el cristianismo como posición ideológica, política, tradicional, no como religión en sentido estricto. Y entonces suelen ocurrir dos cosas: la primera y menos esencial es que suscita una "oposición" de los mismos caracteres —en realidad, a veces la existencia de esta oposición provoca el que los grupos cristianos tomen, renunciando a sus más profundas exigencias, la posición mencionada—; la segunda es que la vida de esos grupos se nutre cada vez menos de *religión* y cada vez más de otros intereses y conexiones.

Si intentamos agrupar en algunos tipos las situaciones religiosas vigentes hoy en el mundo occidental, encontramos los siguientes —entiéndase que un ingrediente de la situación de *todo* hombre actual es la existencia de esos diversos grupos junto al suyo propio y en interacción con él—:

1) Grandes masas —predominantemente proletarias, pero que no son ni todos ni solos los proletarios— que viven *de facto* al margen del cristianismo y de toda religión positiva; que intentan vivir desde otros supuestos: muy concretamente, gentes en cuyo horizonte vital no aparecen la idea de Dios ni la escatología, que reducen

ese horizonte al de su existencia terrena. Repárese en que esto ha ocurrido por primera vez en la historia desde la Edad Media; este ensayo, que alguna vez habían hecho ciertos *individuos,* nunca había tenido carácter *social,* y por eso su significación es rigurosamente nueva.

2) Grupos *anticristianos,* en quienes la religión está presente en forma polémica, que cuentan con ella, si bien como una realidad hostil. Por lo general, se refieren a ella menos en cuanto religión que en cuanto posición temporal sostenida por núcleos política, social o ideológicamente rivales.

3) Muchedumbres cristianas, que están dentro del cristianismo, en definitiva, pero en forma inerte, con fe muerta, sin que la religión sea una fuerza viva y actuante en su vida. El perfil general de ésta coincide con bastante aproximación con el del primer tipo, pero tiene un elemento religioso agregado, con frecuencia meramente yuxtapuesto al torso general de un vivir que transcurre disociado de toda referencia trascendente.

4) Núcleos también cristianos, que se sienten adscritos polémica o "profesionalmente" a una doctrina y una actitud general que sienten como "causa" que defender, más que como un modo de vivir. Estos núcleos están interesados primaria y germinalmente por motivos nacionales, sociales, políticos, morales, ideológicos, y por eso se vivifica extrínsecamente en ellos el elemento religioso con el que esos motivos están entretejidos.

5) Una minoría —cuyo número es bastante crecido— de individuos cristianos personalmente adheridos al cristianismo en cuanto religión, con fe viva, y en cuya vida es realmente actuante la creencia religiosa *sensu stricto,* de tal suerte que en cada momento de su vivir cuentan forzosamente con la trascendencia.

Ahora bien, para que este esbozo de tipología adquiera algún sentido preciso hay que añadir dos observaciones importantes. La primera es que los hombres pertenecientes a los grupos 1 y 2 —es decir, los "no cristianos"— proceden históricamente del cristianismo, de un mundo social que fue cristiano, y conservan en forma inercial o residual vigencias cristianas; muy concretamente, aunque muchos de estos hombres "no creen" en la inmortalidad personal, son escasísimos los que están *seguros* de esa creencia negativa; de ahí que, a pesar de la voluntad y explícita "naturalización" de sus vidas, se filtre en ellas lo sobrenatural en formas a menudo hasta grotescas: superstición, adivinaciones, presagios, etc. La segunda observación, de distinto signo, se refiere a los cristianos, y en especial

a los más auténticos; y es que, como el mundo en que han de vivir no es cristiano, en el sentido antes aclarado, no hay "formas" histórico-sociales en que se vierta hoy fácilmente la vida cristiana; el hombre actual, para ser cristiano, necesita ejercitar un penoso esfuerzo, que le permita alojar su vida en unos esquemas ejenos a la religión; por esto, su modo de ser representa una constante fricción con las vigencias establecidas, una escisión entre el ser cristiano y el ser impuesto por su contorno social. Esta dificultad interna, esta distensión hace que se requieran condiciones peculiares para realizar una vida cristiana en nuestra circunstancia, con plena autenticidad, pero da a la vez posibilidades inéditas de realizar en formas históricas originales la sustancia viva de la cristiandad.

(Se podría encontrar un ejemplificación de estos tipos enumerados en las diversas formas de la novela contemporánea. Piénsese en la inmensa multitud de novelas en que la religión no aparece en la trama de la vida de sus personajes; en algunas —en muchas españolas— hay alusiones explícitas y demasiado *voluntarias,* con frecuencia inconexas con la sustancia del relato; en ciertos casos, por último, se narran vidas tejidas con un hilo esencial de religión.)

20. Articulación funcional de la perspectiva

He intentado formular, tal vez con excesiva concisión, que me ha vedado justificaciones necesarias, sólo insinuadas en el texto, algunas dimensiones o aspectos de la situación del hombre actual: concretamente, diez. Naturalmente, esta enumeración no pretende ser exhaustiva; esas dimensones no son las únicas en que puede escorzarse la realidad integral que es la vida del hombre contemporáneo; pero son, sin duda, ingredientes capitales de la situación de *todo* hombre occidental de nuestro tiempo; otros aspectos que pudieran considerarse serían, probablemente, privativos de núcleos más o menos extensos, o bien están inclusos, siquiera *in modo obliquo,* en los aquí estudiados. Además, la evidente convergencia de esas distintas dimensiones —que responden a algo más profundo, aún no visible: el sistematismo de la vida humana— hace que resulte menos necesaria su "totalidad".

Pero al llegar aquí, terminado el examen *analítico* de nuestra situación, surge una nueva exigencia: tenemos que reconstruir su figura dinámica y viviente, dicho en otros términos, articular funcional-

mente la perspectiva de los ingredientes analizados. Ya al hablar de cada uno de ellos he señalado el "cuánto" y el "cómo" que los caracterizan en nuestra época, puesto que se trata de relaciones que se dan en toda situación —al menos dentro de un horizonte histórico amplísimo—; pero lo que ahora interesa es determinar la función de esos ingredientes en la unidad *previa* que es nuestra situación

Podemos considerar tres términos que se articulan a diferentes "distancias" en cada situación —es ocioso advertir el uso simplemente metafórico y analógico, pero no por ello menos necesario, de las expresiones espaciales; en realidad, se trata de modos de ser más radicales y anteriores a lo espacial—. Estos tres términos son: el ámbito de la vida *privada* —la esfera intransferible de lo personal, que es "único", sin iteración ni recurrencia—; la realidad *social,* y un horizonte de *ultimidades* —en griego, ἔσχατα— que completa la situación con una dimensión escatológica, en el sentido más amplio de la palabra.

Para que la vida individual y personal —la vida en sentido primario— se realice normalmente, es menester que se lo permita su *esencial* inserción en la sociedad y que pueda apoyarse en ese horizonte de últimas creencias que le dan "sentido" —en principio al menos, no es forzoso que esas creencias sean religiosas *sensu stricto*—. Cuando estas dos últimas dimensiones de la vida no son cuestión, cuando sus esquemas gozan de perfecta vigencia, la vida de los individuos transcurre serenamente, y cada uno puede llenar de sustancia privada su destino personal. Pero no siempre acontece esto; por ejemplo, en nuestra época. Las alteraciones de esa situación "normal" vienen de muy antiguo; pero como la vida reobra sobre sus propias situaciones, ha ido creando, dentro de una inestabilidad general, expedientes que le han permitido seguridades parciales y provisionales; éste es el caso concreto de los últimos decenios del siglo XIX y el primero del nuestro: en esta etapa, Europa logró formas políticas y sociales de cierta estabilidad, amenazada siempre, que las mentes perspicaces consideraban insegura, pero en la cual confiaban las gentes; respecto al horizonte escatológico, en la medida en que había perdido vigencia la previvencia de la vida perdurable —en un largo proceso de varios siglos—, había sido sustituída por la de dos creencias de *análoga* función vital: el espíritu revolucionario y el progresismo, más aún el segundo que el primero. Para entender esto, compárese la situación de Comte con la del positivismo posterior, que se apoya en los supuestos creados por aquél; piénsese, por ejemplo, en Spencer. Comte, que advertía en su tiempo *une la-*

cune essentielle relative aux phénomènes sociaux, consideraba que ésta era la causa del radical *desorden* "mental y social" —según su terminología característica— de su tiempo; y lo decisivo es que la sociología comtiana termina en una peculiar escatalogía, en la religión de la Humanidad, única forma que Auguste Comte considera posible para establecer una organización de la vida. Las generaciones siguientes aprovechan el margen de eficacia de esas creencias originadas en Comte. Por eso la brusca ruptura de ese equilibrio en nuestro tiempo ha sido, efectivamente, una crisis del positivismo, pero en un sentido mucho más profundo que el que se le suele atribuir, cuando se la reduce a una crisis de principios del método científico.

¿Cuál es la situación presente? Hemos visto con algún detalle la pérdida de las vigencias fundamentales referentes a la vida social; lo económico, lo político, lo histórico, los resortes que regulan la vida de la comunidad, se han vuelto problemáticos, nadie sabe de verdad a qué atenerse respecto a estas cuestiones; al sobrevenir una anomalía profunda en la vida del cuerpo social, ocupa el primer plano la ocupación política y la preocupación por ella; en otros términos, se intensifica desmesuradamente la "vida pública". Esta hipertrofia del quehacer público —en todas sus formas— convierte en centro de la vida una dimensión suya que es esencial, pero esencialmente periférica, y provoca un fenómeno de "socialización" del hombre contemporáneo, de la cual es correlativa una crisis de la personalidad y de la intimidad. En lugar de vivir *desde sí mismo,* el hombre de nuestro tiempo vive desde *la gente,* desde "los demás", y él mismo funciona como "un cualquiera", "uno de tantos", por consiguiente, como "otro" —*alter*— que "sí mismo". Por eso su estado es de *alteración,* opuesta al *ensimismamiento,* según las expresiones usadas por Ortega como términos técnicos rigurosos.

Pero a este rasgo hay que agregar otro. Desde que el hombre europeo, con el Renacimiento, empezó a desviarse de su horizonte escatológico religioso, el último término de la situación humana se fue haciendo remoto y menos operante. Sin embargo, perduró aún durante largo tiempo, si bien en forma atenuada y matizada de agnosticismo. A la vez, otras creencias vinieron a ocupar el hueco dejado en la vida de las masas occidentales por la retracción religiosa; concretamente, aquellas cuyo contenido era la realidad histórico-social, pero vista escatológicamente, como horizonte de últimas lontananzas; sus formas capitales han sido las ideas del *Progreso,* la *Humanidad,* el *Volksgeist,* la *Nación,* la *Clase.* Pues bien, los últimos

decenios han traído una modificación esencial. De un lado, la vigencia social del cristianismo se ha quebrantado profundamente, como ya vimos; por otra parte, esas versiones "escatológicas" de lo social e histórico han perdido su eficacia, y cada vez son menos capaces de movilizar al hombre; la superficialidad de todos los revolucionarismos contemporáneos es sobrado patente; la afirmación de las unidades histórico-sociales como realidades míticas ha sido en estos años demasiado insincera, deliberada y consciente. En última instancia —los ejemplos son múltiples— es el mito voluntario, inventado, confesado; el mito en que *no se cree,* sino que *se quiere*; es decir, lo contrario del mito, el "contramito". Se ha tratado de suplir con violencia la falta de creencia —ésta suele ser algo sólido y seguro, como un suelo sobre el que se está, y por eso puede arder y estremecerse la vida que en ella tiene sus raíces—; pero de esto será menester hablar un poco más adelante.

La consecuencia de todo esto es que la vida del hombre actual ha perdido —se entiende, hasta cierto punto, como tendencia— su último término, su horizonte de *ultimidad.* Se está haciendo hoy el intento de vivir atenido a las proximidades; grandes porciones de la humanidad están sumergidas en el ensayo de una forma de vida que sólo cuenta con dos términos, uno de los cuales ha experimentado una *evacuatio,* se ha vaciado parcialmente de su contenido.

Se ha alterado, pues, la perspectiva en que funcionan los ingredientes "constantes" de la situación. El hombre actual, vacío de sí mismo, atiende a su contorno social, que le plantea los problemas más urgentes y del que, a la vez, lo espera casi todo; y apenas tiene ojos más que para este inmediato mundo circundante, que, como antes vimos, no es primariamente la *naturaleza.* Ahora bien, ese intento es difícilmente sostenible; la radical perplejidad y desorientación en que el hombre actual se halla respecto a los asuntos que más le "interesan" —los políticos, sociales y económicos— le va haciendo caer en la cuenta de que para resolverlos tiene que dar razón de su vida. Es decir. el segundo término de la situación, que había reclamado una atención casi exclusiva, resulta incomprensible si persiste esa exclusividad, es decir, si no se atiende más que a él. Sus raíces están fuera.

De ahí que sean vanos los intentos extemporáneos de "volver atrás", de hacer retornar al hombre, por razones "superfluas" dentro de la estricta economía de su vida, a puntos de vista probablemente más justos, pero pretéritos. Para que el hombre integre otra vez su perspectiva de un modo eficaz y *real* es menester que esto le venga

impuesto como una necesidad inexorable de su propia vida: que *tenga que hacerlo.* Sólo así redescubrirá a la vez, originaria y auténticamente, su propia intimidad personal y el horizonte de ultimidades sin el cual ni aquélla ni la sociedad pueden tener realidad plenaria. Pero el desarrollo de esta cuestión es, en buena parte, el tema de este libro.

21. La situación como pretensión

Habíamos visto, al comienzo de estas consideraciones, que nuestra situación *actual* es la que es en vista de lo que *pretendemos* ser, se entiende *luego,* en un futuro más o menos inmediato. La situación, justamente por ser histórica, es *retentiva,* pero a la vez está constituída por una dimensión *protentiva* sin la cual no sería en sentido riguroso "situación". Es menester, por tanto, si queremos acabar de comprender la nuestra, señalar los rasgos más salientes de la pretensión esquemática que tiene vigencia colectiva para los hombres de nuestro tiempo.

Las apetencias profundas del hombre actual guardan una conexión estricta con la articulación de los tres términos de su perspectiva, examinados en el apartado anterior. Se refieren ante todo a la esfera de relación de cada individuo con el contorno social, con un evidente descenso de los deseos puramente personales o de contenido interindividual; por último, la pretensión en orden a lo que he llamado ultimidades es sumamente débil, y sus formas —un tanto anómalas— revelan al mismo tiempo esa debilidad y la necesidad inexorable de su función. Intentemos recoger, sin aspirar a otra cosa que a un mínimo esquema, algunos rasgos que definen proyectivamente nuestra situación.

1) Ante todo, la apetencia de placer. Por supuesto, ésta es universal y permanente en el hombre; lo que importa, por consiguiente, es su cuantificación y cualificación. En nuestro mundo, esa apetencia es particularmente intensa y extensa; quiero decir que el hombre actual en su conjunto, y no sólo los "privilegiados", pretenden obtener placeres efectivos y frecuentes. Esto último es un rasgo peculiar de nuestra época; lo habitual ha sido que, salvo la minoría que en cada momento ha llevado una vida llamada precisamente "de placeres" —expresión hoy desusada—, los hombres se contentasen con placeres "excepcionales", que venían a interrumpir lo cotidiano; de ahí su sentido "festival" y la neta división de los días en *festivos,* que reclamaban su porción placentera, y los demás, en los que no se

contaba con el placer. Hoy, por el contrario, se pretende el placer cotidiano, y el día que no lo satisface aparece como deficitario y frustrado. De ahí la permanente y creciente aglomeración en todos los lugares de placer, a pesar de su habitual carestía y del apremio económico en que viven las masas europeas, las cuales tienen que privarse de muchos bienes sentidos en otros tiempos como "necesarios", para cubrir un presupuesto que se hubiera considerado "superfluo" y al cual se da ahora resueltamente la primacía. Pero adviértase que esto último no es lo nuevo y peculiar, porque esa relación de lo "superfluo" ha sido frecuente: lo característico de la época actual es que esas superfluidades tienen índole *placentera,* y no de "decoro" u ostentación social. El hidalgo hambriento que gastaba lo que no tenía en su ropilla o en plumas para su sombrero, la señorita "fin de siglo" que mermaba su ración para vestir mejor y veranear, lo hacían por consideraciones de jerarquía social, por el "qué dirán", más que por el placer directo que eso les proporcionaba; mientras que hoy, incluso los fenómenos de análoga apariencia tienen distinto signo: la muchacha modesta que trabaja más o sufre privaciones para usar vestidos, objetos de adorno o productos de tocador costoso, lo hace *primariamente* por el placer que obtiene de ellos y de la belleza o elegancia logradas con esos recursos, y sólo de modo muy secundario por motivos de "obligación" social.

Respecto a la cualidad de los placeres preferidos hoy, es evidente que ha disminuído la sensibilidad para los "interindividuales", en beneficio de los colectivos. Ya advertimos esto al hablar de los espectáculos deportivos y del cine; otro tanto ocurre con las "fiestas", el baile, etc.; a la diversión con personas individualmente conocidas, en lugares privados, la ha ido desplazando la concurrencia a locales *públicos*, donde cada uno se encuentra con la *gente*; de ahí la decadencia de la conversación, uno de los síntomas más visibles de la crisis de la intimidad.

2) Otro rasgo de la pretensión actualmente vigente es el deseo de *riqueza*; también aquí lo peculiar es su forma concreta. Mientras la articulación de la sociedad en grupos —castas, estados, etc.— estuvo regida por el principio del nacimiento, aunque por lo general esa articulación estaba ligada a la posesión de la riqueza, la actitud general era de "aceptación" de un puesto en la escala económica; se sentía "natural" ser rico o pobre, más o menos rico, menos o más pobre; salvo casos concretos individuales, el deseo de riqueza no era más que eso, *deseo* en sentido estricto, vaga consideración de que "sería mejor" ser rico. Hoy las cosas no pasan así. Tiene plena vi-

gencia el supuesto de que nadie está adscrito sin más y desde luego a la riqueza o a la pobreza, de que "cada uno" —iba a escribir "todos", pero el matiz sería inexacto— tiene "derecho" a la riqueza; por tanto, en la medida en que no se la posee, o se la posee con escasez, se siente uno "desposeído"; el estado normal no es la resignación, sino al contrario, la queja, la protesta como tal. Sin embargo, sería un error creer que el deseo de riqueza llega a convertirse en *voluntad sensu stricto*; en las mayorías, el esfuerzo de toda índole que esto suele exigir hace que no se haga ningún intento eficaz de adquirir riqueza; lo más frecuente es el espectáculo del hombre descontento de su posición económica, pero que rehuye el aumento de su rendimiento o la elevación penosa de la calidad de éste. Por eso el descontento se traduce en un "esperar" externo, que va de la lotería a las transformaciones políticas, mucho más que en una acción de orden económico. Y como —según ya vimos al hablar de la vida económica— se sienten los bienes como algo que "es tenido por la sociedad", aparece en primer plano la *distribución* de esos bienes, y sólo como trasfondo entrevisto su *existencia*.

Ahora bien, la actitud del hombre ante la riqueza tiene una doble faz: caben frente a ella dos sentimientos bien distintos, el de la *propiedad* y el del *goce*. Hoy predomina resueltamente el segundo, mientras que el primero está atenuadísimo. Lo que más interesa a los contemporáneos es el *uso* de las riquezas, no su propiedad permanente como fondo de disponibilidades; por eso se prefiere, aun en formas de economía modesta, un salario elevado a una pequeña hacienda, de valor comparable; esto es lo contrario de lo que había sucedido en Europa hasta hace muy poco; y la nueva actitud va invadiendo incluso las clases —los campesinos— o los países —Francia— que más fuerte apego tenían a la propiedad, en todos sus grados. Si se recuerda que el sentido primario de οὐσία era en Grecia el de propiedad o hacienda que alguien posee, y que el "hombre libre" —ἐλεύθερος ἄνθρωπος— era para Aristóteles el que tenía una sustancia o οὐσία y por ello era independiente, se verá hasta qué punto se han alterado los conceptos de libertad y sustancialidad en la *vida* —no hablo de las ideas o teorías— de la época presente.

3) Una tercera apetencia es la de *acción* sobre las cosas, concretamente sobre la naturaleza. Esta acción *ad extra* tiene su forma plenaria en la técnica. Y lo decisivo no es la cuantía de la técnica actual, ya examinada, sino el hecho de que el manejo técnico de las cosas es una de las más vivas y profundas apetencias del hombre de nuestro tiempo; *por esto* hay una técnica espléndida, y no al revés.

Pero como el manejo de cosas se vivifica por su "para qué", este deseo corre el riesgo de resultar "vacío y vano", para usar la expresión de Aristóteles [9], si el hombre no está en claro respecto a los fines de ese manejo, es decir, si no refiere su propia técnica a un horizonte de apetencias rigurosa y auténticamente *suyas*.

Esa acción sobre la naturaleza ha propendido a sustantivarse en estos años pasados; ha sido buscada por sí misma, a falta de apetencias más radicales, para satisfacer las cuales funcionase como medio. Por esta razón, en muchos casos ha ido más allá de los deseos, se ha "formalizado" y esquematizado, hasta encontrar su norma en lo puramente cuantitativo; de ahí la producción industrial aparte de las necesidades efectivas, la complacencia en la velocidad por ella misma, en general el espíritu de *record* que ha ido invadiendo multitud de estratos de la vida. Probablemente, esta apetencia empieza a perder vigencia hoy; y cabe que se susciten otras más profundas y humanas, que pongan a la técnica en su justa perspectiva, o bien que, por falta de ellas, sobrevenga una rápida crisis de ésta y, por consiguiente, una fase de "primitivismo" extemporáneo.

4) Un nuevo aspecto de la pretensión del hombre de nuestra época, que guarda cierta afinidad con el anterior, es el afán de *poder*, se entiende de poder sobre los hombres, de *dominación*. Es éste uno de los rasgos más característicos de este tiempo, y hasta cierto punto paradójico. Porque normalmente el afán de poder ha sido sólo sentido por algunas individualidades enérgicas y definidas por una vocación concreta; y además, la índole misma de las relaciones de dominio impone la necesidad de que sólo unos pocos manden y ejerzan el poder, y los demás sean mandados y dominados. Pues bien, en estos años, ese deseo de dominación ha excogitado un curioso rodeo, mediante el cual se ha hecho compatible con la estructura necesaria de esas relaciones de poder. Me refiero a las formas políticas —que han imperado o al menos han hecho el intento en casi todos los países— en que una fracción importante del país, como tal, ejerce una dominación coactiva sobre la totalidad, sin contar, ni siquiera hipotéticamente, con el asentimiento del resto de la población, sino al contrario, nutriéndose más bien de su oposición y resistencia. Conviene no confundir esto con el *absolutismo* o la pura dictadura; en estas formas políticas hay un dominador —o un grupo de dominadores— y la innúmera masa de los dominados: en las formas actuales, grandes proporciones de hombres se sienten "titulares" de ese

[9] *Etica a Nicómaco*, I, 2, 1094 a 21.

poderío. Naturalmente, estos hombres no lo ejercen en modo alguno; no tienen poder ni para mandar cantar a un ciego; no sólo eso, sino que en rigor son más *mandados* que nunca; pero al sentirse solidarios de ese poder vigente, adscritos a él, aceptan de buen grado su efectivo estado de sumisión y se consideran virtualmente "dominadores" del resto de la población, cuya oposición y repulsa del poder constituído resulta *esencial.* Por eso se trata de formas políticas en las que el consenso general está excluído formalmente y por principio, pues tan pronto como se produjese dejarían de existir como tales. Y, al mismo tiempo, lejos de representar un azar histórico, responden a una de las más profundas raíces de lo que pretende ser el hombre de nuestro tiempo.

5) Una consecuencia próxima de esta actitud y de la crisis general de las creencias es la primacía que nuestros contemporáneos atribuyen a la *decisión* sobre lo *decidido* en ella. Como respecto a casi todas las cuestiones no se sabe a qué atenerse y no se tiene ninguna convicción segura, se afirman alternativamente unas y otras, con tanta mayor energía cuanto menor es la seguridad. De esto procede el deseo de lo desmesurado en cuanto tal. Es el artificio de que se vale el hombre para fingirse una creencia que no tiene, cuando le falta el ánimo necesario para aceptar la inseguridad y hacer hincapié en ella. Por eso es tan frecuente el afán de simplificar las cosas, y la repulsión a todo intento de tomarlas en su complejidad concreta, que siempre fuerza a hacer distingos. La realidad se convierte en esquema, con frecuencia en mero rótulo, y se la maneja en hueco; por eso resulta intercambiable, y el hombre de estos decenios no siente ninguna repugnancia hacia los cambios bruscos de posición, con tal de que esas posiciones sean *decidida* y violentamente sustentadas [10].

Esto explica la agresividad notoria que impera en nuestro mundo. Pero ni ésta ni ese "decisionismo" se entienden bien si no se añade un elemento más: la falta de imaginación, que impide "realizar" las situaciones futuras de una manera concreta, con su riqueza de detalles y matices. La mecanización que esto impone es la que provoca ese automatismo y esa brusquedad en el cambio, opuestos a las formas más sutiles, agudas y flexibles en que se vierte la vida humana cuando no se deja reducir a esquema abstracto y rígido de sí misma. Pero esto nos lleva a un último aspecto del sistema de nuestras pretensiones.

[10] Recuérdese el sentido de obras como la de Carl Schmitt o la de Spengler, en especial sus *Jahre der Entscheidung*. Por otra parte, algunas clarividentes y ya antiguas observaciones de Ortega.

6) Vimos antes el alejamiento en nuestra perspectiva del horizonte escatológico. Pero, como éste es inevitable, reaparece en una forma muy peculiar, a la que es menester siquiera aludir. El hombre topa, quiera o no, con las ultimidades, por el hecho radical de que tiene que morir. En la escatología cristiana, la muerte es la primera de las postrimerías o "novísimos"; aunque han perdido vigencia social las otras tres, la presencia de la muerte es ineluctable; es el poro por el cual se filtra lo escatológico aun en el hombre que pone más empeño en eludirlo. Y entonces, por un curioso fenómeno de atracción, ese último término de la perspectiva vital polariza la vida que había intentado contar sólo con sus primeros planos. Este es el origen profundo de una especie de "tanatolatría" que se ha apoderado de las últimas generaciones, y que es compatible —más aún, hondamente conexa— con la frivolidad. Será menester explicar esto.

Al advertir la insuficiencia de los primeros términos, el hombre tiene que apelar, para dar sentido a su vida, a ese horizonte de ultimidades, patentizado por la muerte, que, por lo visto, confiere a la vida un carácter temporalmente limitado. Pero cuando la vida, con la integridad de su horizonte —incluso la escatología— es sentida como algo lleno y coherente, la muerte ocupa su lugar *dentro de la perspectiva de la vida* y en función de ella. En estas circunstancias, la muerte puede ser querida y deseada, pero *por la vida* —por ésta o por la vida perdurable—, cuando la muerte aparece como exigida por una figura de vida terrenal que se quiere vivir, o por el acceso a la *otra vida* —éste es el significado recto del "muero porque no muero"—. No suceden las cosas así cuando la vida, por la crisis de su intimidad y por la amputación de sus ultimidades, descubre su oquedad, su frivolidad intrínseca, por debajo de todas las actividades, sus placeres, su poder y sus gestos extremados. Entonces la muerte no puede ser querida *por la vida,* y produce un peculiar temor, como patentizadora de esa oquedad y desarraigo. Y entonces, siempre que el hombre no consigue eludir su presencia, la inercia de su pensamiento sin imaginación eficaz lo pone en el *término* de la vida, en la muerte, y el carácter cierto y definitivo de ésta le hace tomarla como realidad primaria y *decisiva.* Este es el momento en que la vida, incapaz de dar razón de sí misma, aparece proyectada hacia la muerte, simplemente porque ésta es su ineludible final. Y, con una radical inversión de los términos, se interpreta la vida *en función de la muerte,* por y *para ella*[11]. Todos hemos asistido en estos últimos decenios al es-

[11] No son en modo alguno azarosos el *Sein zum Tode* heideggeriano y, sobre todo, el uso que de él se ha hecho en estos años últimos.

pectáculo de esos grupos europeos en que los modos frívolos del vivir desembocan en lo que he llamado *tanatolatría,* en una peculiar adoración de la muerte, mentada de modo formal, sin impleción significativa, no previvida imaginativamente; hasta el extremo, apenas, creíble, pero cierto, de que en algunas ocasiones se ha llegado al temple vital consistente en sentirse obligados a "excusarse de vivir".

Y esto podría explicar muchas cosas, tan graves que aquí no pueden ser tratadas, ni siquiera apuntadas, sino sólo nombradas. Esta especial *frivolidad de la muerte* está a la base de la pérdida del respeto a la vida humana, del nuevo papel que ha adquirido el suicidio en estos años, de ese hecho tremendo que se podría llamar "la vocación de nuestro tiempo para la pena de muerte y el asesinato". Pero sería excesivo no sentir sino temor y desolación por todo ello, porque la vida humana no tolera a la larga las deformaciones, y recobra su figura plena y henchida de sentido.

* * *

Estas consideraciones pueden valer como un esquema de nuestra situación. A pesar de su carácter de conciso apunte, han ocupado más páginas de lo que hubiera sido deseable. Pero su presencia era absolutamente necesaria, porque sólo de esa situación, aquí filiada en sus rasgos más salientes, puede surgir la posibilidad y la necesidad de que nosotros, los hombres que vivimos a mediados del siglo xx, intentemos el acceso a la filosofía. Veamos cómo.

II

LA FUNCION VITAL DE LA VERDAD

22. Las fisuras del "mundo" actual

Hemos lanzado una ojeada, siquiera en sus dimensiones principales, a la situación en que vivimos los hombres de nuestro tiempo. Hemos visto, por tanto, esquemáticamente la estructura histórica que condiciona nuestra vida, aquella que hará —tal vez— posible o necesario nuestro acceso a la filosofía; pero conviene no olvidar que, si bien la historia condiciona al hombre, es el hombre quien hace la historia: no se puede perder de vista, al subrayar la índole constitutivamente circunstancial e histórica de nuestra existencia, la raíz de libertad que con igual radicalidad la constituye. Dicho en otros términos, la situación es siempre un repertorio —mejor aún, un sistema— de exigencias y *posibilidades*; pero dada nuestra situación, todavía no está dada nuestra vida, porque somos nosotros mismos los que tenemos que hacerla, los que hemos de realizar algunas de esas posibilidades, libremente elegidas entre las que nos son *dadas* por nuestra situación. Y no se olvide tampoco que ya en ésta va incluída como un ingrediente esencial la absoluta pretensión que somos cada uno de nosotros, sin la cual la situación no lo sería.

Todo "mundo", en cuanto sistema de creencias vigentes, tiene cierto carácter de *clausura,* que le viene de su índole sistemática y "total": pero en cuanto repertorio de posibilidades y escenario de la inexorable e intrínseca libertad del hombre, es esencialmente *abierto*: dos dimensiones coherentes y necesarias, a pesar de su aparente oposición. Pero hay más. Cuando se habla del hombre, téngase presente que se habla siempre, en el fondo, de pretensiones, que se pueden cumplir o no. Si decimos que los arácnidos tienen ocho patas

o que un mineral cristaliza en el sistema monoclínico, esta afirmación tiene un valor taxativo y concluyente; cuando se dice, en cambio, que el "mundo" en que el hombre vive es en cierto sentido "cerrado", se quiere decir que "aspira" a serlo, que su función postula esa peculiar clausura, articulada con la esencial abertura aludida. De hecho, el sistema de creencias vigentes presenta en todos los mundos *fisuras* más o menos graves, por las cuales se desliza uno de los hilos con que se teje la trama de la vida humana: la incertidumbre.

La incertidumbre no es, por supuesto, la ignorancia. Más aún, la ignorancia total descarta toda incertidumbre. La incertidumbre no es simplemente "no saber", en el sentido de "ignorar", sino un concreto *no saber a qué atenerse.* El sistema de vigencias que constituye un "mundo" hace que el hombre sepa a qué atenerse respecto a su situación en lo que tiene de estable; frente a los problemas que esa situación plantea en cada instante, el hombre reacciona *viviendo*; es decir, con la acción vital misma, que es la solución *normal y primaria* de los problemas; conviene no olvidar esto, porque a su vez nos remite inmediatamente a esta consecuencia: todo otro tipo de solución de problemas es un sustitutivo de ese hacer vital, cuando éste, por cualquier motivo, resulta imposible. Y repárese en que el verbo *saber* no significa exactamente lo mismo cuando entra en la expresión "saber a qué atenerse" que cuando se usa como equivalente de *conocer.* Conocer es sólo uno de los modos posibles de saber a qué atenerse.

Ahora bien, cuando el hombre no sabe a qué atenerse, necesita "hacerse cargo" de la situación, y para intentarlo ejecuta cierto tipo de actos —de forma y contenido muy diverso, unificados primariamente por su función—, que son lo que se llama *pensamiento.* El resultado de ese hacer que es el pensar, cuando logra su propósito, no es forzosamente un conocimiento, pero sí un saber a qué atenerse o *certidumbre.* Encontramos, por consiguiente, dos especies de ésta —y no me refiero aquí a su origen o justificación, sino a algo más grave: su función y su papel en la vida—: una certidumbre en que *se está ya* y una certidumbre a que *se llega.* En la primera no reparo, naturalmente, ni en rigor me es conocida; a la segunda la precede un estado distinto, que es el de incertidumbre, y sólo éste me hace caer en la cuenta de que antes estaba en la primera; y la segunda especie de certidumbre está especialmente cualificada por ser una superación de la incertidumbre previa, y se caracteriza por una peculiar *iluminación* y una impresión de *seguridad*; dos notas cuyo sentido será menester buscar más adelante.

He dicho antes que todo mundo presenta fisuras o grietas en el sistema de creencias que lo constituye, y que por ello pertenece a toda vida un coeficiente de incertidumbre; pero esas grietas difieren no sólo por su magnitud, sino también por su contenido concreto, y más aún por la índole del contexto de certidumbre que las rodea; es decir, las fisuras vienen definidas ante todo por aquello de que son grietas, por la certidumbre que en ellas está disminuída y quebrantada. Y esto condiciona también el tipo de acción humana que está exigida por ellas; dicho en otros términos, predetermina la forma de nueva certidumbre que se requiere para saber a qué atenerse y volver al estado de certeza. Y la división más radical que puede establecerse es ésta: unas veces el ejercicio de esa acción que llamamos, en sentido amplísimo, *pensar* nos *devuelve* a la certidumbre anterior, nos hace ingresar en ella otra vez, obtura y calafatea, por decirlo así, las grietas en cuestión; otras veces nos hace pasar a *otra* certidumbre distinta, cuando la primera resulta *irreparable*; esto acontece cuando el mundo en que se vive es una pura grieta, y por eso resulta inhabitable, y no hay más remedio que salir de él a otro mundo: ésta es la situación característica de las "crisis históricas".

A lo largo de la exposición de la situación actual del hombre europeo hemos ido viendo hasta qué punto nuestro mundo está afectado por la incertidumbre. Apenas se encuentra una vigencia tradicional que no esté amenazada y cuarteada; la perplejidad y la desorientación dominan casi todos los aspectos de nuestra vida. Con un instinto histórico —si vale la expresión—, certero como todos los instintos, limitado también como todos ellos, el hombre de estos años ha propendido a resolver sus problemas *haciendo,* y de ahí el culto a la decisión a que antes aludí. Pero pronto se palpan las fronteras del decisionismo; antes de lo que suele creerse, resurge la perplejidad en sus formas más graves, en las que llevan incluso a la desesperación; en estos últimos años estamos asistiendo a esa liquidación de las infundadas esperanzas que la acción —sobre todo la "acción directa"— había despertado en grandes masas de nuestros contemporáneos; y aparece, como no podía ser menos, la faz hosca de la desesperación. Sólo nos podrá salvar de ella una nueva certidumbre; y téngase bien presente, en primer lugar, que no basta con que una certidumbre lo sea, es decir, con que sea cierta, sino que hace falta además que se refiera a aquello respecto a lo cual se *necesita* saber a qué atenerse; y en segundo término, que sólo podrá dar esa certidumbre una retracción del hombre a sus estratos más profundos, un esfuerzo de pensamiento para hacerse cargo o *dar razón* de esa

situación actual. Por esto también tenía que comenzar este libro con una mirada sobre ella. Y no parece excesivo adelantar que, probablemente, la certidumbre a que es menester *llegar* ahora será, con todo rigor, *otra* que aquella en que estaban los hombres de hace treinta o cuarenta años.

23. Primer encuentro con la verdad

Cuando el hombre se siente perplejo e inseguro respecto a algo, surge en él una necesidad vital de algo que no tenía, y a este algo —en cuya descripción convendrá que no nos apresuremos demasiado— es a lo que se llama *verdad*. En primer lugar, es claro que se trata de algo distinto de la cosa que motiva la incertidumbre, porque —al menos en muchos casos— ésta se tiene ya, y su propia presencia provoca la incertidumbre; se trata, pues de un nuevo modo de presencia de la cosa, o de algo que tiene que ver con ella, pero que no coincide con ella misma.

La *idea* de verdad aparece, pues, por lo pronto, como consecuencia de una incertidumbre, y tiene, ante todo, carácter de *privación*; esto nos remite, a su vez, a un estado *previo* —el de la anterior seguridad o certeza— que la verdad ha de *restablecer*, y entonces caemos en la cuenta de que antes de venir a la incertidumbre estábamos en la verdad, aunque careciésemos por completo de su idea. Verdad es, por consiguiente, en primer lugar, un estado en que nos encontramos cuando sabemos a qué atenernos; y, en un segundo sentido, aquello que nos hace recobrar la seguridad y certidumbre perdidas; sólo esta última, que podemos llamar la *verdad conocida*, nos hace reparar en la primera, esto es, en el *estado de verdad* en que, por lo visto, nos encontrábamos sin saberlo. Todas estas denominaciones son provisionales, deliberadamente vagas y puramente descriptivas, y sólo se proponen hacernos tomar contacto con la realidad misma de eso que llamamos verdad, sin prejuzgar su interpretación.

La verdad conocida o verdad *sensu stricto* coincide, como veremos, con el segundo tipo de certidumbre antes señalado, con la certidumbre a que *se llega* a consecuencia de no saber a qué atenerse. Presupone la perplejidad o desorientación, y ésta es su fuente desde el punto de vista de la exigencia. Si el hombre estuviese siempre en claro respecto a su situación, no *necesitaría* la verdad ni tendría la menor *idea* de ella, a lo sumo podría decirse que *estaba* en ella, en el sentido analógico apuntado. Cuando las fisuras de su mundo, la

incertidumbre de sus creencias, hacen que uno se sienta inseguro y perplejo, sin saber a qué atenerse o a qué carta quedarse, por tanto sin saber qué hacer, cae en la cuenta de que no sabe si esas creencias son *verdaderas* o no, o cuál lo es, entre varias discordantes. Aparece, pues, la verdad como una cualidad de que, por lo pronto, carecen o pueden carecer, al menos, las creencias en que estoy y las cosas que me rodean y de las cuales tengo que fiarme para vivir. Hay un cierto *fallo* a la base de la exigencia o necesidad de verdad, que es la primera vía del descubrimiento de ésta. Ahora tenemos que preguntarnos cómo se presenta esa exigencia; en otros términos, qué función está implicada ya en esa verdad requerida y no poseída: en todo el rigor de su literalidad, cuáles son los *requisitos* de la verdad.

En primer lugar, ese fallo o decepción que acabo de nombrar hace que la verdad aparezca como polarmente opuesta a cierta posibilidad genérica que conocemos con el nombre de *falsedad,* y que necesitará ulteriores precisiones. Pero ambas, verdad y falsedad, descubren una dimensión unitaria, que antes no estaba dada, y que constituye el sentido primario de la verdad como *ámbito* donde se dan, en alternativa, lo verdadero y lo falso. Hay un momento en que una creencia *en* la cual se estaba aparece como verdadera *o* falsa, en que es vista, por tanto, a una nueva luz y desempeña una función distinta; y repárese en que para la consecución de una certidumbre de segundo grado, del tipo de la verdad *conocida,* tanto da la verdad como la falsedad; es decir, cuando sé de una creencia anterior que es falsa, estoy tan en claro respecto a ella y sé a qué atenerme tan firmemente como cuando sé que es verdadera; la incertidumbre queda desvanecida; no quiere esto decir que la situación, en el caso de la falsedad, sea cómoda; su incomodidad podrá impedirme descansar en ella, y de ahí surgirán *otras* incertidumbres; pero respecto a la creencia en cuestión, hay total indiferencia en cuanto al signo positivo o negativo de la "verdad". Y, naturalmente, hay una triple correlación entre los modos de certidumbre, los de verdad y los de falsedad.

Para prescindir en la medida de lo posible de toda interpretación teórica de la verdad y retener su sentido primario e inmediato, aquel en que funciona como un resorte real de nuestro vivir, convendrá recordar la forma en que aparece la noción de verdad en el mundo del niño. Tres son los modos principales en que los niños viven la verdad: el ser una cosa "de verdad", el prometer, dar o amenazar "de verdad", y el decir "la verdad". Estos tres modos surgen en la mente infantil al choque de tres formas de *decepción,* de

fallo de la realidad en torno; estas formas —las tres formas primarias de "falsedad" para el niño— son, respectivamente, el ser "de mentirijillas", la "broma" y la "mentira". La primera forma se refiere a la realidad misma de las cosas; los juguetes, por ejemplo, suelen "imitar" cosas naturales o artificiales de otra índole: un muñeco, un caballo de cartón, un tren de juguete, "imitan" un niño, un caballo, un tren; y es interesante observar que mientras el niño acepta funcionalmente la convención de que cualquier cosa se convierta en otra cualquiera, para servir a los fines del juego, y conviene en que un armario "era" la tienda del jefe comanche y poco después "era" —se podría exprimir el jugo de este pretérito— el barco pirata, advierte desde luego como falsas las cosas que imitan otras reales; y esta falsedad no quiere decir, naturalmente, *inexistencia,* porque el caballo de cartón o el tren con aparato de relojería son tan "reales" como los de "verdad"; más bien podríamos decir que la verdad tiene en el niño una función "pragmática": lo verdadero es lo *practicable*: un tren "de verdad" es aquel en que se puede montar; un caballo, aquel en que se puede cabalgar; una fruta, la que se puede comer; por esta razón, una vez alterado el esquema general del mundo por la convención genérica del juego, las cosas funcionan para el niño con un repertorio de posibilidades que no son las que el adulto considera "reales"; se puede navegar en el armario, se puede amamantar un plumero, se puede disparar con un bastón —se entiende, jugando, "de mentirijillas"—. Recuerdo la tremenda decepción que sufrí de niño una vez que tenía gran expectación por ver un mono que hacía, según me contaban, muchas cosas; aquel mono las hacía, efectivamente, pero no era "de verdad", sino mecánico, y al verlo sentí algo remotamente análogo a esa impresión radical que nos hace decir "no somos nada": un fallo de la realidad.

Las otras dos formas de decepción afectan al trato con los hombres y, especialmente, al decir. Y no sólo la última, es decir, la mentira. Bühler ha señalado agudamente en su *Teoría del lenguaje*[1] una triple función de éste, que designa con los nombres de expresión *(Ausdruck),* apelación *(Appell)* y representación *(Darstellung).* La función capital del lenguaje es esta última —que tal vez se designaría mejor con el término significación *(Bedeutung),* habitual en Husserl—; pero Bühler advierte con razón que en todo decir van inclusas las tres funciones, si bien con un predominio de alguna de ellas. Cuando yo hablo, expreso de algún modo mi intimidad, la denun-

[1] Karl Bühler: *Teoría del lenguaje* (trad. de J. Marías, 1950), p. 40 ss.

cio o manifiesto; en segundo lugar, mi acto apela a un oyente, en quien ha de provocar alguna repercusión o efecto; por último, el lenguaje dice algo sobre las cosas; por supuesto, en una interjección o una poesía lírica predomina la expresión; en una voz de mando, la función apelativa; en un enunciado teórico, la representativa, pero en algún grado siempre se encuentran rastros de las tres. Pues bien, la "broma", como opuesto a lo que es "en serio" o "de veras", es un modo de decepción respecto al decir, que afecta a la función expresiva; si yo amenazo a un niño con fingida cólera o le "doy" mi reloj, lo que yo expreso no es lo que "de verdad" siento. Finalmente, la mentira, el no decir "la verdad", se refiere a la función de representación del lenguaje, es decir, a la referencia a las cosas, que son presentadas de otro modo que como son; aquí se trata de una *ocultación* o encubrimiento de la realidad; y la primera forma en que el niño utiliza, por lo general, la mentira es literalmente ésta: cuando dice, para disculparse de una travesura, "yo no he sido", cubre y protege su persona con algo que pone en lugar suyo, sea otra persona concreta o un vago agente desconocido. Y no sería difícil descubrir rastros de "falsedad" en la función de apelación, justamente en la vida infantil, por ejemplo cuando se habla a una persona o a una cosa, para decir algo al niño, y éste se siente oblicuamente objeto de esa apelación "engañosa".

Del mismo modo que la "falsedad" del ser, el ser "de mentirijillas", cuando es reconocido y aceptado como tal y no como *decepción* o fallo, se convierte en una nueva posibilidad, la del juego y el juguete, las formas de "falsedad" del decir, tomadas con esa conciencia expresa, están a la base del placer infantil causado por las representaciones "teatrales" y por la narración. Y adviértase que, como el niño no tiene un pasado personal y real, el pretérito es para él el tiempo de la "irrealidad", el de la ficción, a diferencia del presente de la realidad efectiva. "Erase un rey" quiere decir que no era "de verdad", lo mismo que el armario "era" un barco pirata; y los niños no dicen nunca: "vamos a jugar a que *somos ladrones*", sino "*éramos*"; "yo *era* un ladrón y tú *eras* un policía": ésta es la forma general de enunciar el tránsito del mundo "de veras" al mundo de la ficción lúdica.

¿Qué podemos inferir de esta mirada atrás, hacia los sentidos cronológicamente primeros de la verdad? En primer lugar, la noción de verdad surge a consecuencia de una decepción o fallo, como hemos visto; pero hay que detenerse un momento más en ello. El fallo postula una verdad, vitalmente exigida por la nueva situación;

pero a su vez reobra sobre la anterior, y entonces repara en que se estaba sobre el *supuesto* —como tal, inconsciente e implícito— de la verdad. Cuando el niño ve con decepción que el caballo no es "de veras", el hecho de que esto sea efectiva decepción implica que se movía ya en una previa expectación o "intención" de verdad. Esta aparece, pues, como algo en que se hallaba *ya* inmersa su vida, como un ingrediente de ella, dentro de la cual representaba una *función*. A las intenciones envueltas en los actos vitales espontáneos —así en el caso extremo de la infancia— corresponden impleciones que tienen como supuesto el ámbito de la "verdad"; y por esto, cuando se da la *privación* de ella, se produce una auténtica decepción en sentido fenomenológico [2].

En segundo lugar, como ya apunté más arriba, la oposición verdad-falsedad no coincide con la de existencia-inexistencia; se trataría, en todo caso, de diversos modos de existencia; más concretamente, de la correlación con distintos tipos de *haceres* posibles; cada uno de ellos define un área de realidad dentro de la cual puede recibir su cumplimiento; y cuando la vida se mueve sobre ese supuesto y halla un área de realidad distinta, ésta es *vivida* como falsa, y, por consiguiente, causa una decepción. (Quede aquí simplemente apuntada la cuestión —profundamente conexa con ésta, aunque no en apariencia— de los "grados de realidad".)

Y esto explica, en tercer lugar, que lo "falso" pueda ser vivido como ámbito de posibles cumplimientos, una vez que se altera el supuesto *vigente*. Es decir, cuando se entra en el mundo del juego, resulta "verdadero" el ser "de mentirijillas", y el caballo de cartón, si no un verdadero caballo, es un verdadero juguete; cuando se "entra" en la broma, cesa la decepción y se ejecutan plena y logradamente las vivencias ficticias, etc. Aparece, pues, la verdad como correlato funcional de ciertos supuestos elementales de la vida infantil. Pero estos resultados, obtenidos en un leve análisis de experiencias simplicísimas, tal vez podrán tener un sentido más preciso si los cotejamos con las principales interpretaciones de la noción de verdad. Intentémoslo.

24. Tres sentidos de la verdad

Son bien conocidos los sentidos primariamente adscritos a las palabras que significan "verdad" en las tres lenguas que han influído más enérgicamente en la formación de la mente europea, es decir,

[2] Cf. Husserl: *Investigaciones lógicas.*

en griego, latín y hebreo: *alétheia, veritas, emunah.* Digo primariamente, porque sería ilusoria la creencia de que en cada uno de los casos no son vividas marginalmente las otras significaciones, que significan momentos decisivos y esenciales de la noción de la verdad; pero la perspectiva en que funcionan los tres sentidos está definida por el dominante respectivo, en función del cual se interpretan los otros dos.

El término griego ἀλήθεια ha sido entendido por los propios griegos e interpretado tradicionalmente como una voz derivada del verbo λανθάνω, con la partícula privativa ἀ-. Significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o desvelado: ἀλήθεια viene a ser, por tanto, *patencia* o *descubrimiento.* La falsedad, el ψεῦδος, es, por el contrario, el *encubrimiento* [3]. Y repárese en que tanto el descubrimiento como el encubrimiento presuponen un previo estado "neutral", que pudiéramos llamar el estar "cubierto", es decir, lo *latente,* que podría ser descubierto como *lo que es* —verdad— o como *lo que no es,* es decir, suplantado por otra cosa que se superpondría a ello y lo encubriría —falsedad—. Verdad es, pues, en griego patencia o descubrimiento de las cosas, es decir, desvelamiento o manifestación de lo que *son*; aparece, por tanto, referida primariamente a las cosas mismas, y al decir, al *lógos,* sólo secundariamente, en la medida en que el decir —decir la *verdad*— pone de manifiesto o enuncia —ἀπόφανσις— el ser de las cosas, que aquí queda *mostrado* y puesto en la *luz* [4].

Veritas apunta, más bien, a la exactitud y el rigor en el decir; *verum* es lo que es fiel y exacto, completo, sin omisiones; por ejemplo, un relato en que se narra con puntualidad e integridad lo que algo *fue. Veritas* envuelve una referencia directa al decir, y más que al decir enunciativo o *apofántico,* al decir *narrativo*; es el matiz que tiene la palabra castellana *veracidad* [5].

Por último, el hebreo *emunah* —de la misma raíz que *amén*—, encierra una referencia personal: se trata de la verdad en el sentido de la *confianza*; el Dios *verdadero* es, ante todo, el que cumple lo que promete, como el amigo verdadero es aquel con quien se puede contar: un amigo falso, por el contrario, no es, naturalmente, un amigo

[3] Sobre los delicados problemas filológicos que plantea la palabra *alétheia* y su conexión con el sentido del *verus* latino, véase X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 29-30, nota.

[4] Cf. Heidegger: *Sein und Zeit,* p. 28-39, y también el reciente folleto *Vom Wesen der Wahrheit* (1943). [Para un estudio más a fondo de este tema véase mi libro *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (1960), cap. VI.]

[5] Cf. el pasaje de Zubiri antes citado.

"inexistente", sino un amigo que falla, en quien no se puede confiar [6]. La voz *emunah* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que *será.*

Como vemos, estos tres sentidos de la verdad son bien distintos, *radicalmente distintos* —en el sentido literal de que sus *raíces* son diferentes—, pero están muy lejos de ser separables, como lo muestra el que coexistan en la palabra española *verdad,* y así en las lenguas europeas modernas. Pero lo más interesante es su borrosa y vaga presencia en la noción infantil de la verdad, que antes he examinado. Es evidente la proximidad entre el ser "de verdad" aplicado a las cosas y la *alétheia* helénica; entre el decir "la verdad" y la exactitud y fidelidad del decir en la *veritas*; por último, entre el prometer o dar algo "de verdad" y el ser verdadero en el sentido del *emunah* hebreo, aquello en que se puede confiar porque cumple lo que promete; y no es un azar que el *Dios verdadero* sea vivido y sentido como *padre,* que es el término primario de la confianza, aquella persona en quien se confía, en quien se descansa y se espera, en quien reside fundamentalmente la *verdad.*

Los tres sentidos de la verdad que acabo de señalar implican una referencia al tiempo, que he subrayado de pasada. Cuando se dice que la verdad como *alétheia* afecta a lo que las cosas *son,* se emplea el verbo *ser* en presente —no se olvide que tanto ὄν como *ens* son participios de presente, y que el primer atributo del ente para Parménides es su carácter de *presente* —παρόν—, en el doble sentido de su actualidad y de su inmediata presencia ante el *noûs*—. Y el presente es el tiempo de la *ciencia,* muy en especial el de la *epistéme* griega, que enuncia lo que *son* —sin más, es decir, lo que son *siempre*— las cosas. La veracidad o *veritas,* en cambio, tiene una referencia primaria a lo que *fue,* al tiempo pretérito; la narración escrupulosa y veraz cuenta lo que real y efectivamente fue o sucedió; concierne, pues, al *acontecer pasado*: es el modo de verdad de la *historia* —por lo menos, de lo que ha sido para los antiguos; y, de un modo insospechadamente más profundo, para nosotros también—. Por último, la confianza en un cumplimiento, la verdad como *emunah,* apunta al futuro, a lo que *será,* y, naturalmente, la forma de "saber" que corresponde a este sentido de la verdad es la *profecía.* Pero ahora tenemos que preguntarnos, un poco más de cerca, por la relación de la *verdad* con el *saber.*

[6] Véase el famoso estudio de von Soden: *Was ist Wahrheit?* (1927). Cf. también Zubiri: "Sobre el problema de la filosofía" (*Revista de Occidente,* núm. 118), y J. Ortega y Gasset: "Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia" (*Logos,* núm. 1, Buenos Aires 1941. *O. C.*, V).

25. Verdad y saber

El hombre, para vivir, necesita saber a qué atenerse respecto a su situación: la razón de esto es clara: el hombre no *reacciona* simplemente a los estímulos de su contorno o ambiente, sino que ese contorno le es presente en forma de *mundo,* con el cual y en el cual tiene que *hacer* su vida, que no le es dada ni se hace mediante un automatismo; por esto el hombre tiene que elegir entre el repertorio de *posibilidades* con que se encuentra, y esta elección tiene que *justificarse,* no por ninguna razón extrínseca, sino porque esa justificación misma es el *motivo* real de la elección, lo que hace que una posibilidad concreta y no otra se realice en su vida. Esa elección tiene que hacerse, pues, *en vista de la situación,* y por esto pertenece esencialmente a la vida humana un "saberse a sí misma", en el sentido concreto de saber a qué atenerse. Cuando el hombre no está en claro respecto a su situación, *para poder vivir* —no por ningún capricho o curiosidad— tiene que intentar hacerse cargo de ella; y a lo que el hombre hace para conseguir este fin es a lo que llamamos *pensamiento,* que por lo pronto no es nada "teórico" ni agregado a la vida humana, sino una estricta función vital.

¿Cuál es el resultado de esa función, cuando se logra? No forzosamente el *conocimiento,* sino el *saber,* una de cuyas formas —especialmente importante desde nuestro punto de vista actual, pero sólo *una* entre otras varias— es el conocimiento [7].

Vimos antes que lo opuesto al saber no es propiamente el ignorar, sino la incertidumbre, que es un tipo muy concreto de ignorancia: la que afecta a un ingrediente dinámicamente activo de mi situación, en vista del cual tengo que orientar mi conducta. Por eso incertidumbre equivale a desorientación o perplejidad, y es siempre una *duda —dubium—,* porque implica una dualidad —por lo menos— de instancias o posibilidades, y por eso no se sabe qué hacer. Yo no sé si hay alguien en la habitación contigua; lo ignoro, pero no estoy en la incertidumbre; porque en mi situación actual —estar escribiendo esta página—, no necesito saberlo para decidir mi conducta o comportamiento. Pero si ese ignorar si hay alguien en la habitación contigua me aconteciera estando acostado en mi cama, en la creencia previa de estar solo, se convertiría en una efectiva incertidumbre, y tendría que averiguarlo para saber a qué atenerme y decidir mi con-

[7] Véanse las decisivas consideraciones de Ortega en su ensayo, antes citado: *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia.*

ducta: seguir durmiendo, o bien enfrentarme con el intruso. Ahora bien, *averiguar* es, dicho en latín, *verificar,* esto es, *verum facere,* hacer verdadero; es buscar y hallar la verdad de algo; por consiguiente, lo que yo necesito es la *verdad* sobre la habitación contigua.

Pero aquí empezamos a entrar en la cuestión. En primer lugar, repárese en que la incertidumbre no va adscrita a la ignorancia de ningún contenido concreto, sino siempre en función de la situación total. Imagínese la incertidumbre en que se encuentra un hombre que duda de si unas setas que ha comido son venenosas o no; pero esa incertidumbre no existe si ese hombre va a suicidarse o está esperando su inmediata ejecución: dentro de su situación íntegra, determinada por la certeza de su muerte inminente, ese hombre no necesita saber a qué atenerse respecto a la índole de las setas, mientras que en cualquier otra situación le es absolutamente menester.

En segundo lugar —y esto tiene conexión estrecha con lo anterior—, no puede confundirse la incertidumbre o la certeza con el temor o la tranquilidad, respectivamente. Puedo estar en viva incertidumbre respecto a posibilidades placenteras: si me tocará la lotería o veré a la mujer amada; más aún, aunque no haya un término negativo y desagradable en alternativa; por ejemplo, respecto a qué será un regalo anunciado, o si será varón o hembra el hijo que se espera. En cambio, el hombre a quien van a amputar una pierna o a matar, está en una situación de temor y angustia, pero en modo alguno de incertidumbre, porque sabe perfectamente a qué atenerse acerca de su lamentable situación.

En tercer lugar, y esto es lo más grave, la función del "saber" es completamente distinta cuando es el término de una *averiguación,* cuando lo sabido es la verdad que yo necesito para hacerme cargo de mi situación, y cuando es mera *noticia.* Por ejemplo, cuando averiguo que en mi casa solitaria no había, efectivamente, nadie, o cuando me dicen que la habitación contigua está por azar vacía en este momento. Si ahora me dicen el nombre de un transeúnte a quien veo pasar a lo lejos o el número de muebles que tiene su casa, ¿puedo decir que se trata de dos *verdades*? ¿No será que se llame equívocamente "verdad" a aquel tipo de saberes que me producen certidumbre y a los esquemas abstractos con los que pueden coincidir formalmente sus contenidos? En otros términos, ¿no sucederá que la verdad venga definida por su *función* y no por los *instrumentos* —psicológicos o lógicos— mediante los cuales se realice? Habría que distinguir, por tanto, entre los "saberes", "conocimientos", "noticias" o "enunciados" y la *función veritativa* —perdónese la expresión— que

en ciertas situaciones pueda estarles adscrita. Y, si se quiere usar con algún rigor el término, a ésta habría que reservar el nombre de verdad.

Yo creo que este punto de vista puede ayudar a resolver un problema que suele plantearse en términos equívocos. Me refiero a la cuestión de la "necesidad vital" o el "desinterés" del conocimiento y de la ciencia. Ya desde Aristóteles se distinguen las cosas que sabemos para hacer algo y aquellas que nos interesan también cuando no vamos a hacer nada, y se habla de la ciencia "innecesaria" [8]. Por otra parte, es evidente que pertenece al espíritu científico el movilizarse activamente para saber cosas remotísimas de toda urgencia vital y aun de toda idea del mundo: la quinta cifra decimal del peso atómico de un elemento, la forma de las vasijas hititas, la evolución de las consonantes oclusivas en un dialecto caucásico. ¿Qué necesidad vital mueve a estas investigaciones? ¿Puede hablarse, a propósito de ellas, de *verdad,* en el sentido que he dado estrictamente a esta palabra? Para responder a estas preguntas hay que volver al punto de partida; sólo la situación íntegra decide. Cuando un hombre, para saber a qué atenerse, por auténtica necesidad vital, se ve obligado a hacer eso que llamamos *ciencia,* porque sólo ese tipo de *saber* es capaz de satisfacer su incertidumbre, queda sometido a las exigencias objetivas del complejo que es esa ciencia, y *mediatamente* interesado por la totalidad de sus contenidos; el físico, el historiador o el lingüista no necesitan saber las cosas que antes he indicado para decidir el detalle de sus vidas; pero sí lo necesitan para ser cabalmente "científicos", y esto último tienen que serlo para saber a qué atenerse en su vivir. En todo caso, por tanto, se trata de algo que *se tiene que saber* —inmediata o mediatamente—. Y esto es lo que confiere su carácter de verdades a lo que llaman verdades científicas. Aunque, por supuesto, hay que tener presentes las formas *inauténticas* de la ciencia, en que falta esa necesidad de certidumbre, incluso mediata; pero entonces falta también esa grave cosa que llamamos ciencia.

Y con esto desembocamos en la cuestión más importante: tenemos que preguntarnos cuál es el ámbito más propio de la verdad y en qué consiste la realidad de ésta.

26. Verdad de las cosas y verdad del decir

El término verdad se usa en dos sentidos distintos: aplicado a las cosas —así, cuando decimos de algo que es verdadero café o una

[8] Aristóteles: *Metafísica,* I, 1-2.

peseta falsa— o al decir y, correlativamente, al pensar —cuando hablamos de "una verdad", de una idea o un enunciado verdaderos o falsos—. Pero esta evidente distinción no es demasiado clara, y en ella van implicados algunos problemas.

Parece, ante todo, que el primer sentido de la verdad afecta a las cosas mismas, y el segundo, al hombre —a ciertos actos suyos que son sus pensamientos y palabras—. ¿Qué es una *cosa* verdadera? Podemos dar dos respuestas: *a)* una cosa existente; *b)* una cosa que es lo que parece ser. Pero inmediatamente advertimos que toda cosa, si es dada, es existente, y cuando hablamos de una cosa inexistente nos referimos al inexistente objeto de una *idea* nuestra, con lo cual recaemos en el otro caso; por otra parte, decir que una cosa es o no es lo que parece, envuelve al hombre, porque es a él a quien *parecen* algo. No podemos entender, por tanto, la verdad sin una referencia a nosotros mismos.

De las cosas, por sí mismas, no tiene ningún sentido decir que sean verdaderas ni falsas. La última razón de esto sólo resultará visible más adelante. Unicamente cuando entran en relación conmigo, cuando funcionan como elementos o ingredientes de mi circunstancia, adquieren esa nueva dimensión que es su verdad o falsedad. ¿Qué sentido tiene decir de un líquido oscuro, *per se* y sin ninguna referencia a mí, que es café falso? Pero lo tiene tan pronto como ese mismo líquido *funciona* en mi vida como café; por ejemplo, si me es servido en una taza después de comer. ¿Qué quiere decir esto? El acto vital mío que es tomar una taza de café *cuenta con* una consistencia determinada, y ésta —que es precisamente la del café— *encubre* la de un cocimiento de cebada o bellota; visto desde la perspectiva inversa, esta última consistencia usurpa la *función* del café y la suplanta. Mi acto, que apuntaba a una realidad determinada, queda *incumplido,* pero no por mera falta de cumplimiento, como ocurre cuando, por no haber café, no puedo tomarlo, sino por rigurosa *decepción:* a esto llamo falsedad. Supongamos ahora que, reconocida la falsedad del presunto café, no sé cuál es la verdadera realidad del líquido que hay en la taza. ¿Qué significa esto? Que no sé cuál es mi comportamiento adecuado respecto a él —por supuesto, en ese comportamiento va incluído el mental; es decir, el pensar que es tal o cual cosa—, que no sé a qué atenerme; y cuando averiguo que es, por ejemplo, cebada tostada, funciona, *ipso facto*, como correlato de actos míos que logran cumplimiento adecuado, y lo que era "falso café" se convierte en "verdadera malta".

En cuanto al *decir* —mental o verbal, tanto da—, pone aquello sobre que versa en cierta perspectiva determinada dentro de mi circunstancia, esto es, como término de actos míos. El decir cumple una función de articulación de la perspectiva vital, poniendo en un contexto circunstancial el objeto sobre el que recae; y cuando el decir se ajusta a la consistencia de las cosas y las sitúa en su perspectiva adecuada, de suerte que puedan alcanzar su impleción o cumplimiento los actos correlativos a ellas, sin decepción, entonces ese decir es *verdadero,* y, por tanto, lo dicho en él es *verdad.* Pero conviene no entender estas afirmaciones en el sentido, aparentemente análogo, que pudiesen tener en el pragmatismo —la raíz más profunda y justa de éste suele, por lo demás, pasarse por alto—, porque entre esos actos míos cuentan, y *primariamente,* los intelectuales y de conocimiento en su más riguroso sentido. Imaginemos que yo digo de una copa vacía que está llena de agua; esto es una falsedad, porque atribuye a la copa un "papel" en mi circunstancia que no le es adecuado y que no tolera el cumplimiento de los actos correlativos coherentes; pero entre éstos figura, tanto como el de beber, el de comprobar mediante la percepción que está vacía. Si digo que 2 y 2 son 4, los actos posiblemente "cumplidos" no son sólo los que suelen llamarse, con cierta estrechez, "vitales", por ejemplo, que me resulte bien mi economía si me atengo a esa verdad, sino, tanto como ellos, los actos lógicos en virtud de los cuales *demuestro* con evidencia que 2 y 2 son, efectivamente, 4. Y, como será menester estudiar más despacio, precisamente esos actos que llamamos aquí, con premeditada vaguedad, de "conocimiento", tienen el extraño privilegio de que su "cumplimiento" adecuado nos asegura la posibilidad del de los demás actos de otro tipo, sin haberlos ejecutado, en un peculiar *a priori* cuyo sentido será menester hacer patente. Baste esta insinuación para mostrar hasta qué punto está lejos esta interpretación de la verdad de la que se considera tradicionalmente como "pragmatista".

Vemos, pues, que la verdad se da en nuestra vida y su sentido pende de una referencia a ella, mejor dicho, de su radicación en ella. Cuando se ha reconocido esto a propósito de la verdad del decir y se ha negado respecto a las cosas, es porque no se ha visto que la realidad de éstas implica también una referencia a mí. Pero es menester subrayar, con no menor energía, que la verdad de las cosas es de ellas y no mía, aunque carezca de sentido hablar de esa verdad aparte de mí. El ámbito de la verdad es, por consiguiente, la vida

humana. Pero es menester dar un paso más: ¿cuál es el sujeto *primario* de la verdad y, por tanto, su sentido *radical,* quiero decir, raíz de los demás?

27. Verdad como autenticidad

Hemos visto que la verdad no afecta propiamente a la existencia de las cosas, sino a su modo de existir en mi circunstancia. Decimos de una cosa que es verdadera cuando es lo que parece ser, esto es, cuando ella, en su mismidad, me es *presente* y no está oculta o encubierta por una apariencia; y, como vimos también, esto es tan cierto, que cuando el *verdadero ser aparencial* se hace como tal presente, funciona rigurosamente como verdadero, y yo me comporto adecuadamente respecto a él; y esto es lo que hace posible la ficción escénica o literaria, y en general artística. Una cosa es, por tanto, verdadera cuando está presente "en persona", *leibhaft,* como dice Husserl. Ahora bien, como cada cosa tiene su peculiar modo de ser, los modos de presencia o patencia varían correlativamente: no es la misma la forma de patencia de un color que la de una relación numérica o la de un hombre.

Pero surge una dificultad. Hemos hablado de la posición o el papel de las cosas en mi circunstancia; pero acontece que una gran porción de la realidad —la mayor parte de ella— no es patente, sino, por el contrario, *latente;* unas veces lo es meramente de hecho, aquí y ahora, y puede llegar a patencia; otras veces es *constitutivamente* latente, y no por eso deja de funcionar en mi vida, incluso del modo más decisivo. ¿Qué sucede entonces? ¿Cómo puedo comportarme respecto a las múltiples realidades que no me son manifiestas y obvias? ¿Qué pasa con mis actos orientados hacia ellas o condicionados por ellas como supuestos suyos? Adviértase que la zona de realidades latentes es inmensa y absolutamente decisiva: todo el mundo físico en cuanto rebasa el alcance de mis órganos sensoriales; la índole íntima de las cosas mismas que me son patentes; los entes en cuya idea va incluída formalmente la latencia —espíritus, ángeles, Dios—; y, sobre todo, lo oculto por el tiempo: el pretérito, anegado en el olvido, del cual emergen solitarios islotes de recuerdo, y más aún todo el futuro, intrínsecamente arcano: las posibilidades, el desconocido comportamiento de toda realidad, aun de las más obvias en el presente, que esconden con inexorable esquivez su mañana, incluso su efectividad en el instante siguiente.

El hombre vive, pues, fatalmente cercado de incertidumbre; a diferencia del animal, que reacciona a los estímulos de su contorno, los cuales le están presentes, el hombre está en un *mundo* abierto, y tiene que habérselas con lo que no le es presente ni dado; y con eso tiene que hacer también su vida; por esto tiene que *dar razón* de su situación en cada momento, y para ello le es forzoso *pensar*. Porque, en efecto, ¿cómo puede el hombre vivir? ¿Cómo es posible que no sucumba de terror y angustia, de perplejidad, al verse rodeado de realidades latentes, con las cuales no cuenta, al no saber qué hay debajo y encima de él, y a su alrededor; al no saber, sobre todo, qué va a ser de él y de todo lo que le rodea un instante después, y tener que vivir proyectado hacia ese futuro arcano? Vale la pena parar mientes en lo que es la situación del hombre. Tiene que hacer su vida en el futuro, y éste le es formalmente ajeno y oculto; tiene que hacer ahora, en este momento, algo, sin escape posible, y tiene que hacerlo *en vista* de lo que va a ser, de lo por venir; pero justamente ese porvenir *no se ve*, es lo latente, lo invisible en cuanto tal. ¿Qué puede hacer el hombre?

Como no tiene en su mano lo que necesita para vivir, no le queda otro remedio al hombre que vivir de *crédito;* por eso —aunque no sólo por eso— es el hombre siempre menesteroso e indigente. La forma primaria de ese crédito del cual vive el hombre es, literalmente, lo que es *creditum* o creído: las creencias [9]. Mediante el crédito, tengo lo que no tengo en realidad ahora, pero necesito *ahora* para vivir; el crédito suple la ausencia de lo que tendría que estar presente y no lo está. En la creencia —dando aquí a esta palabra su más amplio sentido— está "presente" en forma peculiar lo que no puede estarlo "corporalmente" o "en persona". Si yo estoy en la creencia de que durante la próxima media hora esta habitación va a permanecer tal como está, sin aniquilarse, ni convertirse en una sima, ni trasladarse a la China, como el palacio de Aladino, puedo continuar escribiendo tranquilamente; si estoy en la creencia de que la mesa se va a comportar como hasta ahora, la manejo confiadamente; pero no podría ejercitar estos actos triviales si esas creencias me faltasen, si no supiese qué va a ser de la habitación, de la mesa y de mí dentro de un minuto.

Las creencias son, por consiguiente, los modos normales de "presencia" de la inmensa mayoría de las realidades; ahora bien, hemos llamado "verdad" a la presencia de las cosas mismas en nuestra

[9] Véase, una vez más, *Ideas y creencias,* de Ortega.

circunstancia; por tanto, ésta es la forma más importante y general de verdad: el sujeto primario de la verdad son las creencias.

Esto aclara algo que entrevimos al comienzo de este capítulo. Advertimos entonces la existencia de dos modos de verdad: una, la verdad *sensu stricto* o "verdad conocida", que nos hace recobrar una certidumbre perdida; y otra, la que llamábamos "estado de verdad", es decir, la certidumbre en que previamente estábamos; ésta —decía yo antes— no es conocida, no tiene "idea" de sí misma, y por eso se opone a ella la *idea de verdad,* que sólo surge cuando yo caigo en la incertidumbre y la he menester. La diferencia entre la verdad en que *se está* y la verdad a que se llega corresponde a la distinción entre dos modos de creencia: las llamadas *creencias* en sentido más estricto y las *ideas.* Pero no se piense que se trata de una división fundada en los *contenidos,* sino en su *función* dentro de nuestra vida; porque, en efecto, una verdad a que "se llega" se convierte, al cabo de cierto tiempo, en una verdad en que "se está", y lo que fue "idea" funciona rigurosamente como "creencia". Por supuesto, en esa transfarmación intervienen otros elementos, además del tiempo; pero no es de este lugar el estudio de esa dinámica funcional, ni de la modificación que ese cambio provoca en los contenidos.

Pero —se dirá— no es lo mismo una *verdadera creencia* que una *creencia verdadera.* Una verdadera creencia es algo que efectivamente se cree; pero ese algo puede ser una falsedad; en la creencia verdadera, en cambio, es verdad su contenido, lo creído en ella. Es cierto; pero repárese en que cuando yo digo de una creencia que es verdadera —o falsa, tanto da—, estoy en una nueva creencia, a saber ,aquella cuyo objeto es la verdad o falsedad de la creencia anterior; y afirmo la verdad o falsedad de la primera creencia porque *estoy en la creencia* de que es realmente verdadera o falsa; es decir, porque tengo a mi vez una *verdadera creencia* acerca de la anterior. Por consiguiente, es más radical y primario en mi vida el sentido de verdad cuando hablo de *verdadera creencia* que cuando juzgo verdadera una creencia, porque sólo puedo hacer esto desde la situación anterior. Ahora bien: a la verdad en este sentido se llama *autenticidad:* una verdadera creencia es una creencia auténtica, en la cual estoy, de la que me siento solidario, en la que me apoyo realmente para vivir. Y —como veremos más adelante— el grado de realidad de una vida se mide por la autenticidad de sus creencias y de su proyecto, sustentado en ellas. En este sentido, también consiste en autenticidad la *verdad* de la vida misma, su efectivo ser patente y seguro.

Pero aquí surge una nueva cuestión; mejor dicho, dos cuestiones estrechamente conexas: la primera se refiere a las posibles relaciones del hombre con la verdad, y, por tanto, a los posibles grados de autenticidad de su vida; la segunda, a la jerarquía de las creencias o verdades y a sus modos de justificación, y, por consiguiente, a su funcionamiento dentro de la vida humana.

28. Las relaciones del hombre con la verdad

Como lo humano admite grados y una pluralidad de estratos y dimensiones, y además varía con el tiempo, no se pueden establecer relaciones fijas del hombre con la verdad, de suerte que queden definidos los tipos de vida posibles en este respecto. Sólo se pueden indicar varios modos "típicos" de comportarse el hombre con la verdad, a alguno de los cuales se puede adscribir el torso general de su vida, en sus líneas principales; y, *mutatis mutandis,* este esquema sería válido para las unidades históricas, por ejemplo, las comunidades humanas en cada época.

En primer lugar, una posible relación es la que consiste en lo que pudiéramos llamar vivir en el ámbito de la verdad. Esto acontece siempre que un individuo o una época vive apoyándose en un repertorio de verdaderas creencias, en las cuales está auténticamente incardinada su existencia. Este repertorio puede ser angosto o amplísimo, tosco o preciso; en todo caso, el hombre descansa sobre ese *supuesto,* del cual es realmente solidario, y vive en rigurosa autenticidad. Las épocas que llamamos "clásicas" suelen ser mundos en que se da esta situación: de ahí la frecuencia en ellas de las vidas *logradas,* que nos producen sensación de plenitud y peso, que nos parecen —por serlo— vidas verdaderas.

Pero puede ocurrir que el hombre no se encuentre en ese estado satisfactorio de creencia suficiente y segura. Y esto, bien porque las creencias tradicionales, en todo o en parte, hayan fallado y se hayan perdido, o porque la situación se haya alterado, y no esté el hombre de antemano en ninguna creencia respecto a lo nuevo de la situación. Entonces se rompe el equilibrio "clásico" y se ofrecen al hombre varias posibilidades, en sustitución de aquella primera. La segunda es la de vivir *en el horizonte de la verdad;* quiero decir, vivir con *pretensión de verdad,* buscándola en la medida en que no se la

tiene o resulta deficiente. Naturalmente, la verdad que se pretende y busca será de otra índole que la anterior; no una verdad en que "se está" o creencia en sentido estricto, sino una verdad a que "se llega" o idea; por consiguiente, una verdad en cuyo funcionamiento dentro de la vida va implicada la *justificación,* por uno u otro mecanismo. Este modo de vivir, cuyo motor es la *evidencia,* viene definido inicialmente por una menesterosidad de verdad, y no asegura la *posesión* de ella, sino su exigencia; es la forma de vida del intelectual, en el sentido pleno del término, y coincide con la primera en su autenticidad, aunque con signo muy distinto: son los dos modos posibles de vivir *en la verdad.*

Pero cabe, en tercer lugar, una situación que es mucho más frecuente, porque son mayoría las épocas en que el sistema de creencias está, por lo menos, agrietado y trunco, y son muy pocos los individuos capaces de la violenta distensión requerida por la indagación de la verdad —esta posibilidad no tiene nunca carácter *social,* y ésta es una de sus peculiaridades—; esa situación consiste en vivir *al margen de la verdad;* es decir, sobre un repertorio de creencias más o menos coherentes, de las cuales el hombre no se siente últimamente solidario, sino que recibe del contorno y acepta sin crítica, y que completa con ciertas "ideas" respecto a las cuales no tiene tampoco evidencia y que usa sin exigirles efectiva justificación. Podríamos llamar también a esta forma de vida —que es la de la inmensa mayoría de los hombres, incluso de los intelectuales de profesión— la vida en la *verosimilitud;* y, por supuesto, su raíz última es la frivolidad, que consiste en aparentar "saber a qué atenerse" y eludir el tomar la vida en serio, llenándola, para ello, de quehaceres o diversiones, de placer, de trabajo, de poder, de éxito; pero, como la sustancia misma de la vida es seriedad, esa elusión significa eludir la vida misma, desvivirla y caer en los modos deficientes de autenticidad.

Por último, en cuarto lugar, es posible una situación extremadamente anormal y paradójica, que es la de vivir *contra la verdad.* Y es —no nos engañemos— la dominante en nuestra época. Se afirma y quiere la falsedad a sabiendas, por serlo; se la acepta tácticamente, aunque proceda del adversario, y se admite el diálogo con ella: *nunca con la verdad.* Esta es sentida por innumerables masas como la gran enemiga, y contra ella es fácil lograr el acuerdo. Hay en el mundo actual múltiples temas —que están en la mente de todos y no es menester enunciar, y cuya simple mención en este contexto re-

sultaría "desazonante" —sobre los cuales se dice cuanto es imaginable, *excepto la verdad,* que por nadie —quiero decir por nadie "social", por ninguna "opinión pública"— sería tolerada. Algún día se preguntarán en serio los historiadores del futuro —si alguna vez hay historiadores— por esta extraña dolencia de nuestro tiempo. Y ¿por qué —se dirá— vivir contra la verdad? ¿Por qué esta voluntaria adscripción a la mentira en cuanto tal? La razón no es demasiado oculta: en el fondo, se trata simplemente del miedo a la verdad. El hombre que vive sobre un supuesto de ideas y creencias de cuya falsedad está íntimamente convencido, o que al menos sospecha, y que no tiene el ánimo necesario para vivir en la duda y a la intemperie, para sentirse perdido, aplazar decisiones y ponerse a realizar esa faena inexorable que es el pensar —inexorable, porque cuando es auténtico no admite componendas y sólo se aquieta con la verdad misma—; cuando no tiene ese ánimo, digo, huye de la verdad y la persigue, porque adivina que su mera presencia arruina el irreal fundamento de su vida. Mejor dicho —y esto es lo más grave—, de su contravida, de su vida como formal *inautenticidad,* que es el modo de *no ser* de la vida humana.

29. Discordia y jerarquía de las verdades

El complejo de creencias e ideas en que se apoya nuestra vida tiene suma diversidad; nuestras convicciones sobre la realidad que nos rodea tienen orígenes muy distintos y derivan su vigor de varias fuentes. Vivimos sobre un fondo de creencias tradicionales, que rara vez son objeto de una atención aparte, que permanecen ignoradas para nosotros mismos y constituyen, por decirlo así, el subsuelo de nuestra alma; a esas creencias hay que agregar un nuevo estrato de ellas, que son las fundadas en la autoridad, en su más amplio sentido; en tercer lugar, las "opiniones recibidas", que cada uno halla en el contorno y *usa provisionalmente,* sin adherir de un modo explícito a ellas; por otra parte, las convicciones que decanta en nosotros la experiencia personal, lo que se suele llamar la *experiencia de la vida;* finalmente, las ideas o pensamientos que tenemos conscientemente acerca de las cosas. Pero entre estas ideas hay que distinguir varias clases: unas son simples "ocurrencias" que surgen en nosotros al contacto de las cosas, y que se dan desligadas e inconexas entre sí; otras son "conocimientos", ideas con pretensión formal de

verdad, pero cuya justificación, aunque en principio accesible, no es poseída por nosotros; otras, por último, son ideas efectivamente pensadas o repensadas por nosotros mismos, que poseemos sus títulos de veracidad. Hay, pues, una variadísima gama de presuntas verdades, en las cuales fundamos de hecho nuestra vida y que nos permiten, en una u otra medida, saber a qué atenernos sobre la realidad.

Esto tiene varias consecuencias. Ante todo, la experiencia va mostrando con frecuencia la falsedad de lo que creíamos verdadero; esto nos obliga a revisar nuestro sistema de convicciones; porque como éstas se enlazan entre sí y se condicionan recíprocamente, la falsedad de una puede arrastrar consigo la de otras que en principio eran admitidas; y este hecho revela que hay relaciones de *fundamentación* entre las verades, las cuales no se dan meramente yuxtapuestas, sino ordenadas en jerarquía y dependientes unas de otras. En segundo lugar, varias convicciones, cada una de las cuales es tenida separadamente por verdadera, pueden ser discordantes entre sí; y esto suscita un problema cuya solución exige la comprobación de la falsedad de alguno de los términos de la discordia, o el descubrimiento de una verdad superior a ellos y que dé razón de su desavenencia. Por último, aun sin haber formal oposición entre las diversas creencias, su misma pluralidad suscita graves cuestiones; porque su función en nuestra vida no consiste sólo en *ser creídas,* sino en que sepamos a qué atenernos respecto a nuestra situación, y esto sólo es posible si esas creencias se dan *articuladas* en una totalidad coherente, dentro de la cual podamos orientarnos y elegir en cada instante la posibilidad que ha de realizar nuestro vivir. Nuestra circunstancia, para ser vividera, tiene que tener figura de "mundo", y para ello es menester que nuestras convicciones se ordenen en una perspectiva.

Ahora bien, la inmensa mayoría de las convicciones o certidumbres que el hombre posee, sea cualquiera su seguridad, afectan a un contenido *parcial* de nuestra vida, y sólo de él pueden dar razón. Por su propia parcialidad, funcionan como elementos de mi circunstancia, que requieren a su vez ser interpretados desde una certidumbre superior. Esto remite a la exigencia de una certidumbre *radical,* es decir, en la cual encuentre su raíz toda otra certidumbre; este carácter confiere a esa certidumbre postulada cierta *universalidad,* no en el sentido de que abarque o comprenda las demás, sino en el de que todas se ordenen y articulen en función de ella.

Estos requisitos excluyen el que las *ciencias,* aun supuestas su

verdad y la validez de su jurisdicción interna, puedan desempeñar la función de esa certeza radical. Las ciencias están definidas por su parcialidad y por su carácter *positivo;* es decir, por su acotamiento de una zona de la realidad —el mundo físico, el de los objetos matemáticos, el de los seres vivos, el de la realidad psíquica, etc.—, respecto a la cual pretenden lograr un conocimiento que se funda formalmente en *supuestos* o *principios,* ajenos como tales a la ciencia misma, y de los cuales ésta no puede ni necesita dar razón. Como vimos antes, aunque las ciencias sean suficientes *para sí mismas,* y no puedan ser sustituídas por ningún otro tipo de saber, no son suficientes *para nosotros,* es decir, como conocimiento.

Pero, por otra parte, hemos pasado revista, en un largo recorrido, a la crisis de las *vigencias* de nuestro tiempo. Una tras otra, las dimensiones de la vida humana nos han mostrado que el hombre actual no sabe a qué atenerse. Incluso la religión, que en un sentido muy concreto es una certidumbre *radical,* carece de vigencia social suficiente en nuestro mundo, como hemos visto antes; y aun los individuos para quienes la religión tiene plena validez personal, en la medida en que están condicionados por su circunstancia histórica necesitan poner de acuerdo esa vigencia personal con aquellas que lo son de su mundo y con las cuales, quieran o no, han de contar. Necesitan, pues, una certidumbre distinta, que les permita *dar razón* de esas diversas creencias inconexas. El caso no es nuevo: baste recordar, para citar un solo ejemplo especialmente ilustre, la situación de los cristianos medievales en el siglo XIII —así Santo Tomás de Aquino—, al hacer irrupción en su mundo la filosofía aristotélica, que se les presentaba como *la verdad,* junto a la verdad en que ya estaban [10]. Desde este punto de vista, hay evidente analogía entre la situación actual del hombre religioso y la de los escolásticos medievales; pero, claro es, sólo desde este punto de vista.

La vida humana requiere, por tanto, para ser vivida, la posesión de una certeza *radical* y *decisiva:* radical, porque en ella han de radicar las verdades parciales; decisiva, porque sólo ella podrá decidir la discordia entre unas y otras y construir con ellas una perspectiva justa y clara. Nuestro tiempo no posee una certeza, en el sentido concretísimo de que ninguna creencia vigente cumple esos requisitos; de ahí la hondura de la crisis que afecta a nuestra situación. Para poder vivir, el hombre actual necesita, pues, una verdad radical. ¿Podrá hallarla? No es probable que la mayoría de los hombres sean capaces de descubrirla por sí mismos; pero no es menester: podrán recibirla como vigencia, cuando sea descubierta justifi-

cada y evidentemente por algunos. Pero, ¿dónde encontrarla? Tradicionalmente, la filosofía ha pretendido buscar la verdad radical. Esta pretensión es una instancia con que, queramos o no, nos encontramos. Y ésta es, por lo pronto, la razón de que el hombre de nuestro tiempo tenga que interesarse por eso que conocemos con el nombre, tan problemático, de filosofía.

[10] Cf. mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* (en *Biografía de la Filosofía,* Buenos Aires 1954). [*Obras,* II.]

III

VERDAD E HISTORIA

30. La dimensión temporal de la circunstancia

Pero el llegar aquí surge un nuevo problema. Hasta ahora hemos hablado de la circunstancia en que el hombre se encuentra y de la necesidad de saber a qué atenerse respecto a ella, sin tener en cuenta más que de modo secundario una dimensión decisiva: el tiempo. Sin duda se ha tenido presente que se trata de la situación actual; se ha aludido también a la proyección de la vida humana hacia el futuro, y por consiguiente al hecho de que la verdad tiene que iluminar mi circunstancia futura, aquella con la cual tengo que contar para decidir ahora; y de ahí el esencial *apriorismo* de la verdad, en un sentido muy concreto; se ha hablado, por último, de la referencia de los diversos sentidos de la verdad a los modos de saber matizados temporalmente: la ciencia, la historia, la profecía. Pero la cosa es más honda y más grave.

No solamente es temporal nuestra vida, en el sentido de que ésta se hace en el tiempo y fluye en él, sino que los elementos mismos con los cuales hacemos nuestra vida —en suma, nuestra circunstancia entera— están afectados por la temporalidad; y no sólo por estar inmersos en el tiempo y "durar" en él, como todo objeto real— en rigor, no todos los ingredientes de nuestra circunstancia son "temporales" en *este* sentido—, sino, ante todo, porque precisamente en cuanto a componentes de esa circunstancia están *constituídos* por una forma muy precisa de temporalidad: la histórica. Será menester explicar esto con algún detalle.

Hemos visto que el trato vital con nuestra circunstancia requiere

saber a qué atenerse respecto a ella; es decir, supone un estado de creencia en el cual estoy, en el que me encuentro desde luego; las creencias son, pues, por lo pronto, recibidas, producto social, y como tal, histórico. Las cosas se me *presentan,* por tanto, como un precipitado de lo que ha pasado, de lo que han sido en la vida de los hombres anteriores, cuyo heredero forzoso soy. Si la verdad es esencialmente *a priori* respecto a los actos cuya ejecución hace posible y asegura, es *a posteriori* respecto al momento presente: *viene* de un pretérito; dicho con otras palabras, implica la efectiva historia humana en que se ha constituído; en nuestro trato con las cosas está *ya* incluída la historicidad.

Un ejemplo servirá para aclararlo mejor. Un hombre ve sobre su cabeza un súbito fulgor, al que sigue un fragor prolongado. La vivencia *humana* de ese acontecimiento implica que el hombre en cuestión *sabe* a qué atenerse respecto a él, o en otro caso *necesita* saberlo. Y —supongamos lo primero—, en primer lugar, el hombre vive aquel fenómeno como algo "que pasa", es decir, como algo que "ha ocurrido ya otras veces" y verosímilmente seguirá ocurriendo; por tanto, como un fenómeno recurrente, con el cual hay que contar, *porque así ha sucedido a los hombres pretéritos*; es decir, el súbito meteoro viene a alojarse en una categoría preexistente a él, y esa inserción empieza a hacerlo "inteligible", esto es, hace posible algún comportamiento frente a él por parte del hombre. En segundo lugar, ese hombre, si es un miembro de un determinado grupo histórico-social, habrá observado una manifestación de la cólera de los dioses; si pertenece a otro grupo, habrá sido testigo de un presagio; si forma parte de un tercero, habrá contemplado un fenómeno físico; y la razón de esa diversidad de "objetos" presentes para los distintos hombres no es otra que la *razón histórica* de las experiencias humanas de que cada uno de ellos es heredero. En tercer lugar, ese hombre temblará y huirá, o correrá a anunciar a sus compañeros el aviso, o volverá tranquilamente los ojos al libro que estaba leyendo, *porque* en el siglo XVIII Benjamin Franklin descubrió el pararrayos. Es decir, la *realidad vital* misma con que el hombre se encuentra y que es un ingrediente de su circunstancia, y —correlativamente— los actos con que responde a ella, son sustancialmente *históricos.* Y como a eso —encontrarse con una realidad y hacer algo con ella— llamamos *vivir,* resulta que la vida *individual* es ya de por sí histórica. (Entre paréntesis: si suponemos que el hombre que observa el relámpago y el trueno no sabe a qué atenerse —caso posible, pero límite y en rigor poco probable—, la situación no se altera, porque

ese hombre necesita saber qué ha pasado, y los medios con que cuenta y a que primero acude para averiguarlo consisten en la apelación a lo que "se cree" sobre ello, y aun en el caso de que lo indague por su cuenta. lo hace mediante el repertorio de ideas y creencias sobre la realidad, que ha recibido, y que son estrictamente históricas.)

Y no paran aquí las cosas. En nuestro tiempo —por supuesto, no sólo en él, pero no siempre—, el hombre, además de *ser* histórico, *sabe* que lo es. Sabe que el trueno y el rayo no han sido siempre lo mismo para los hombres. Naturalmente, su reacción más inmediata es pensar que los otros estaban en el error, y sólo él en lo cierto; pero cuando la experiencia histórica es suficientemente dilatada, empieza a parecerle extraño e inverosímil que los hombres hayan vivido miles de años obstinadamente empecinados en el error —en diversos errores respecto a todo—, y sólo él se encuentre en posesión de la verdad. Parece un extraño privilegio, un poco azorante. Pero cuando el hombre piensa en el futuro, sus zozobras aumentan: en efecto, o los hombres del porvenir permanecerán definitivamente en el estado de creencias en que él se halla —y la historia habrá cambiado súbitamente de aire, pasando de la fluencia a la inmovilidad—, o él será un antiguo, un pretérito, que vivía en una creencia anticuada y falsa. Y —también por razones históricas, no por ningún motivo concreto y *actual*— viene el hombre a dudar de su propia convicción, y —lo que es más peregrino— *de toda convicción.* Vemos aquí un ejemplo dramático de cómo la mera pluralidad de creencias —simultáneas o sucesivas, pero en este último caso "presentes" en mi conciencia histórica— engendra incertidumbre y obliga a apelar a una certeza superior y decisiva.

Bien está; por esta nueva vía hemos llegado otra vez a tropezar con eso que se llama filosofía y que, como vimos, ha tenido tradicionalmente la pretensión de alcanzar la verdad radical. Pero, ¿hemos dicho *tradicionalmente*? ¿Quiere esto decir que la filosofía es, ella también, histórica, y que su "verdad radical" no es única, sino varias que se han ido sucediendo en el tiempo? Porque entonces estamos en la misma dificultad. La temporalidad de nuestra circunstancia envuelve cuanto se encuentra en ella, y desde luego la filosofía y *toda verdad* que pretenda imponérsenos como tal; se entiende, en cuanto elemento de nuestra circunstancia, en cuanto ingrediente funcional de nuestra vida. Qué le pase a la verdad "en sí" es cosa que no sé todavía; pero aquí se trata de la verdad que yo necesito ineludiblemente para vivir. Su historicidad amenaza con anular *ipso facto* su eficacia y dejarme desamparado y a la intemperie.

Esto hace que suban de punto nuestras inexorables exigencias. No sólo necesitamos una verdad que dé razón de todas las demás, que decida entre ellas y las sitúe en una perspectiva clara, sino, además, que dé razón de la relación de sí misma con la historia, que se justifique, no ya frente a su objeto, sino respecto a su necesaria inmersión en esa extraña, azorante realidad que llamamos el tiempo y esa su forma humana que es la historia.

31. "Pirronismo histórico", "relativismo"

Cuantas veces el hombre se ha *sentido* histórico se le ha producido un estado de desconfianza respecto a la verdad. Para ello ha sido siempre menester que se encontrase con un vasto horizonte histórico conocido; porque, en efecto, ha habido épocas en que el hombre se sabía, naturalmente, precedido por un multisecular pretérito, pero éste aparecía como cualitativamente homogéneo o impreciso, como lo "inmemorial", y no estaba presente a sus ojos la mudanza de la historia. Esto ha solido ocurrir en épocas de estabilidad, en que las instituciones, los usos y las creencias se encontraban ya al nacer, preexistentes al individuo, y con escasa variación conservaban su vigencia durante su vida y prometían perdurar aún. Pero en otros tiempos —como el nuestro— las cosas pasan de muy distinto modo: la variación experimentada personalmente por un hombre joven, nacido en este siglo, es inaudita; si a esto se agrega el dilatadísimo saber histórico que poseemos, se comprenderá la conciencia de inestabilidad que nos domina. En épocas anteriores se han dado situaciones análogas —nada más que análogas, entiéndase bien—: en el mundo helenístico, en los últimos siglos del Imperio romano, en el Renacimiento, a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Epocas todas ellas en que se ha ampliado el horizonte geográfico e histórico del hombre europeo: el paso de las ciudades-estados a las monarquías territoriales de Alejandro y los Diácodos, y el trato próximo con el Oriente, que revelaba el remotísimo pasado egipcio y caldeo; la enorme ampliación del mundo llevada a cabo por los romanos, y que suscita ya un primer movimiento de asombro, precursor de la conciencia histórica, en la mente alerta de Polibio; los descubrimientos geográficos, unidos a la exhumación de las culturas antiguas, en el Renacimiento; los cronologistas, que a fines del XVII empiezan a manejar con precisión y en detalle —por lo pronto, cuantitativamente— el pasado: Escalígero, Huet, Bayle; y unidos a ellos,

los viajeros que empiezan a referir novedades de tierras lejanas [1]. En todos estos momentos ha hecho su aparición, en una forma o en otra, cierto escepticismo, con el cual tuvieron que habérselas todos los pensadores, y que conocemos con el nombre, tan en boga durante la época barroca, de "pirronismo histórico". ¿En qué consistía propiamente?

El hecho de que acerca de cualquier cosa se hayan sostenido opiniones distintas y encontradas, por hombres de indudable mérito; el que se haya juzgado buena y mala la misma cosa en diferentes tiempos o países; el que las más firmes creencias, compartidas por grandes multitudes, se hayan desvanecido y hayan sido sustituídas por otras, todo esto lleva a considerar la historia como un campo de ruinas, en el que nada permanece en pie. La historia como repertorio de errores: ésta ha sido la imagen habitual, siempre que ha faltado la impresión de la *continuidad*, es decir, que el estado de ánimo *tradicional* ha sido sustituído por el *histórico*. Pero a esa imagen se ha reaccionado de dos modos muy distintos: unas épocas han sentido la historia entera como un error frente a la verdad propia, poseída por ellas —ésta es, por ejemplo, la actitud racionalista de Descartes o de Galileo—; los hombres anteriores han errado —se piensa— porque no sabían o no hacían tal cosa que nosotros sabemos o vamos a hacer; desde ahora, por el contrario, se sabrá lo que es efectivamente verdad; estas épocas son las históricas, porque conocen la historia, pero se excluyen de ella, se oponen a ella; se afirman como el presente, frente a todo el pretérito. Pero hay otras épocas que se sienten históricas, esto es, inclusas en la historia, afectadas íntimamente por la historicidad, sometidas a la misma condición que las pasadas y, por tanto, *destinadas a pasar*. Y entonces, ante la discordia de las opiniones, se sienten incapaces de decidir cuál es la verdad o de descubrirla, y se atienen a una consideración, melancólica y curiosa, de las presuntas verdades en litigio. Esta es la emoción característica del "pirronismo histórico" —porque se trata más de una emoción que de una tesis.

La tesis subyacente, soterrada bajo esa emoción, es el "relativismo". La verdad —se dice— es *relativa*, es decir, está referida al hombre que la posee o enuncia, condicionada por él, y su validez es necesariamente restringida. Un individuo, un país, una época, tienen cada uno "su" verdad, cuya esfera de validez tiene límites; a lo sumo, y en el mejor de los casos, habría algunas verdades de anor-

[1] Cf. Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. (Traducción de J. Marías, Madrid 1941.)

mal generalidad, que serían tal vez válidas para *todos los hombres,* pero empleando esa expresión como un colectivo, serían verdades relativas a la *especie humana* en su totalidad, condicionadas por su constitución específica; a pesar de su generalidad, siempre serían relativas.

El pirronismo histórico tenía un supuesto: la existencia de una verdad absoluta; a esa verdad es a la que renunciaba, descorazonado; en rigor, el pirronismo no desconfiaba de la verdad, sino de la capacidad humana para reconocerla, para decidir cuál es; por eso hacía siempre hincapié en la alta calidad de los hombres que habían errado; su motor íntimo era el reconocimiento de la capacidad de error de la mente humana: si tantos se han equivocado, ¿cómo acertaré yo? —ésta venía a ser la secreta angustia de los pirronistas; y por eso, de vez en cuando, sentían un aceso de entusiasmo y ánimo y se lanzaban afanosamente en busca de esa verdad existente, pero esquiva.

El relativismo, en cambio, no se contenta con renunciar a la posesión de la verdad, sino que la reduce a los límites en que es realmente poseída por él, la hace sufrir una disminución. El punto de partida es siempre el mismo: la discordancia de las opiniones —διαφωνία τῶν δοξῶν, según la expresión de Agripa—; la negación de la evidencia conduce a la imposibilidad de un *criterio* suficiente, que permita la decisión. Pero el relativismo va más lejos; esa decisión no tiene sentido, porque implicaría una evasión de mis condiciones efectivas; verdad y falsedad dependen para él de la necesidad, posibilidad o imposibilidad de que yo piense algo[2]; el supuesto del relativismo es una nueva discordancia o διαφωνία: la existente entre la realidad, absoluta y única, y las variables condiciones en que opera el pensamiento.

Pero como la función de la verdad es poner de manifiesto lo que las cosas *son,* trascender de toda mera *apariencia* y desvelar la realidad misma, hacer salir al hombre de su subjetividad, del círculo mágico de sus "impresiones" o "ideas", para poner ante él las *cosas mismas,* patentes o *en persona,* y hacer que así sepa a qué atenerse, el relativismo anula, no digamos la "esencia", sino algo que le sería, si fuese consecuente consigo mismo, más penoso: la *función vital* de la verdad. Porque, en efecto, "mi" verdad no me sirve; para que sea

[2] Véase la decisiva crítica del psicologismo y el relativismo en el tomo I de las *Investigaciones lógicas,* de Husserl; pero confróntese con su ensayo *Philosophie als strenge Wissenschaft* y, sobre todo, con su nueva visión del psicologismo en su *Formale und transzendentale Logik.*

efectiva y realmente *mía,* para que adhiera a ella y me sea apoyo, necesito que no sea "mía", sino *de las cosas.* Tan pronto como he reducido el vigor de una verdad a unas fronteras determinadas, pierde automáticamente su vigencia dentro de esas fronteras mismas. La verdad tiene que funcionar, rigurosamente, como el órgano de la trascendencia. Sólo así puede ejercer para el hombre su doble papel de iluminación y seguridad. El hombre sólo puede aquietarse en la realidad, allende sus interpretaciones y teorías; por otra parte, sólo mediante éstas puede saber a qué atenerse respecto a esa realidad misma. En esa interna *aporía* radica el problema mismo de la verdad, que adquiere su máxima agudeza al insertarse en la historia. ¿Cuál puede ser la conexión de estas dos dimensiones esenciales de la vida humana?

32. La vivencia del tiempo

Si ahora, abandonando no sólo las tesis teóricas e interpretativas, como es la relativista, sino también las manifestaciones históricas que suponen ya una reacción intelectual, como acontece con el pirronismo histórico, procedemos de un modo puramente *descriptivo,* encontramos que detrás de los fenómenos considerados late una cierta *vivencia* del tiempo, que sólo es una de las posibles.

Podríamos denominarla la vivencia del tiempo como *destructor.* El espectáculo permanente de la caducidad de las cosas, que pasan y dejan de ser, hace que el tiempo sea vivido como una fuerza que va desgastando y deshaciendo las cosas todas, que las va minando y desvaneciendo. Flor, mujer, edificio, costumbre o Imperio, todo envejece, declina y pasa. La lírica, la filosofía y la historia han partido, en ciertos momentos decisivos, de esa manera de sentir el tiempo. La *duración* es, simplemente, la *resistencia* al tiempo; y el resultado de ése, el fruto de su acción, la *ruina,* o tal vez ni la ruina siquiera: *etiam periere ruinae* [3].

Pero el tiempo puede suscitar también una emoción contraria. Las cosas son deshechas por el tiempo, sí; su ser es durar, y por tanto resistir; pero durar, ¿no es, si bien se mira, *permanecer en el tiempo*? ¿No es *en* él y gracias a él como acontece ser a las cosas reales? Y, sobre todo, si bien es verdad que el tiempo consume y acaba nuestra vida, ¿no es más verdad aún que nuestra vida es temporal, que vivir más es vivir más tiempo, que la vida se hace, no ya

[3] En mi ensayo *El saber histórico en Herodoto* (en *Ensayos de teoría,* Barcelona 1954) [*Obras,* IV] he mostrado la reacción de la mente griega a esa vivencia.

en el tiempo, sino *de tiempo,* que éste es la sustancia con la cual se teje su trama? Si consideramos que vivir es disponer de una reserva limitada de tiempo, y que el curso de éste nos la va menguando, no podemos menos de reconocer también que *vivir* en acto es ir viviendo, gastar ese tiempo; que sólo de él se nutre y con él se hace nuestra vida. Por último, si es cierto que el tiempo *pasa,* y su modo de ser consiste en pasar o fluir, no olvidemos que también es algo que *queda,* algo que se conserva y acumula; y a eso llamamos *edad,* que es algo rigurosamente real y positivo.

Cuando se mira el tiempo desde esta otra vertiente, la historia presenta una perspectiva bien distinta. No es tanto lo que se *deshace* en el tiempo, sino lo que se *hace* en él; en lugar de aparecer como un campo de ruinas —o además de ello, para ser más justos—, se manifiesta como *gesta,* como el conjunto de las cosas que han sido hechas en el decurso temporal, penetradas en su íntima sustancia de temporalidad, con duración real, fecha y edad. A esta vivencia del tiempo corresponde una nueva emoción humana, que se traduce también en un estado de ánimo y en una actitud, que no es sólo de la inteligencia, sino de la vida entera: la *conciencia histórica.*

33. La conciencia histórica

Nuestra época vive en ella, y ésta la caracteriza en uno de sus estratos más profundos. El hombre actual se sabe histórico y vive realmente, de una manera inmediata, su inserción en la historicidad: está efectivamente *inmerso* en ella. En rigor, ninguna realidad humana le es inteligible si no se le presenta como *datada,* como situada en un momento preciso de la historia. Baste recordar el cambio de función que han experimentado las *fechas* en los últimos decenios. Hasta hace poco tiempo, las fechas eran asunto de erudición; no en vano procede de la cronología el primer manejo preciso y metódico de ellas; la fecha era algo "añadido" a la realidad histórica, algo que servía para identificar con mayor seguridad, para catalogar y ordenar las cosas, para decidir alguna cuestión dudosa. Se leía a un escritor sin *necesitar* conocer sus fechas; a lo sumo, se deseaba una vaga localización en la historia; los "clásicos" resultaban decididamente intemporales; hay una disciplina en que las fechas se omiten casi universalmente: la hagiografía; casi nunca se sabe cuándo vivieron los santos, y se escriben sus vidas sin apenas referencias temporales; con lo cual se pasa por alto, naturalmente, el tema de

las formas históricas de la santidad. Hoy, por el contrario, lo primero que necesitamos saber de un hombre es cuándo nació y murió; y lo necesitamos simplemente para *entenderlo*; la fecha es un ingrediente decisivo de su vida, y ningún gesto, hecho o palabra de un hombre resulta inteligible aparte de aquélla. Por esta razón, todo lo que se nos dice o leemos de alguien, antes de conocer su fecha *precisa,* nos resulta *equívoco,* no acabamos de entenderlo, pensamos que aquello puede querer decir una cosa u otra; esa vaga desazón nos revela que nos falta una pieza para ponerlo todo en orden y en claro; y cuando conocemos el dato temporal —no simplemente "cronológico", sino *histórico,* esto es, *circunstancial*—, la intelección se logra súbitamente y todo adquiere un contorno firme y preciso.

Un nombre humano pide para nosotros ser enmarcado entre dos fechas; sin ellas resulta incompleto; hasta tal extremo, que, como ya he advertido en otro lugar, experimentamos un curioso malestar frente a nuestros contemporáneos vivos y a nosotros mismos; nos sentimos deficientes, *imperfectos* —y esto es lo que literalmente somos, imperfectos, es decir, inacabados o inconclusos—, y anticipamos con una interrogante la segunda fecha, la de la muerte, que aparece así como exigida y necesaria. Los latinos, para decir que alguien había muerto, decían que vivió: *vixit*; nosotros, más bien, entendemos plenamente que alguien ha vivido cuando contamos con su nacimiento y con su muerte.

Por otra parte, este esquema es proyectado a todo lo que tiene que ver con las vidas humanas, incluso a lo que se presentaba tradicionalmente como perdurable. Estamos lejos de la actitud que reconocía el valor "eterno" de un clásico o de una obra de arte; de la situación de ánimo de los revolucionarios de 1789, que establecían los derechos "del hombre y del ciudadano", sin más restricción; de la creencia en que estaba Auguste Comte acerca del estado "definitivo" de la mente humana. Ante cualquier forma o elemento de la vida humana, nos preguntamos hasta cuándo durará; y no es sólo una acentuación de la conciencia de caducidad de las cosas, provocada por la aceleración del *tempo* de la historia, sino algo más radical; porque igualmente nos preguntamos cuándo empezó aquella cosa; cada vez está menos dispuesto el hombre de nuestra época a admitir las cosas que, como los vascos, "no datan"; cada vez es más restringido el núcleo de las cosas que son vividas como "inmemoriales".

La conciencia histórica, pues, nos hace considerar toda realidad humana —y primariamente a nosotros mismos— como adscrita a un puesto insustituíble del acontecer histórico y *cualificarla internamen-*

te por esa adscripción, sólo en la cual adquiere la plenitud de su sentido. Por supuesto, esto vale de manera eminente para todo decir y todo pensamiento; por tanto, para todas las formas de la verdad. Parece que no queda sino una salida: la renuncia a ésta en lo que tiene de pretensión absoluta, para conservar sólo lo que pudiéramos llamar la "vivencia de la verdad", esto es, los modos de ver las cosas los hombres de las diferentes épocas, cuando éstos han creído saber a qué atenerse respecto a ellas. El resultado de esta consideración sería, en suma, una contemplación de las *formas históricas* como tipos. En otros términos, una forma refinada de relativismo, que es la conocida con el nombre, tan traído y llevado en estos años, de *historismo*; un punto de vista en el cual permanece Dilthey, a pesar de que hay en él un genial intento de no quedarse ahí; y adviértase que, en la medida en que no lo supera, no es por exceso, sino —paradójicamente— por *falta de historicidad.*

Y tenemos que preguntarnos todavía otra vez: ¿qué pasa con la verdad?

34. La perspectiva temporal y la realidad

Ya advertí, casi al comienzo de este libro, que la forma de historismo consistente en una morosa detención en las formas históricas es infiel a la propia índole de la historia; porque ésta, que es una realidad dinámica, no soporta el ser reducida a formas —las formas son sólo elementos abstractos de la móvil realidad histórica—, y además su marcha inexorable no tolera detención, sino que remite al presente, y éste, a su vez, nos proyecta hacia el futuro y nos introduce en el ámbito de las *posibilidades.* Pero esta consideración, por evidente y eficaz que sea, no basta para poner en claro la extraña implicación de la verdad y la historia.

Tenemos que tomar un nuevo punto de vista, desde el cual empezará a resultar comprensible este problema; y digo *empezará,* porque en él va implicada toda una interpretación del ser, cuya exposición sería prematura en este lugar.

Habíamos visto que el pirronismo histórico radicaba en estos dos supuestos: 1) hay una verdad absoluta; 2) es sobremanera inverosímil que el hombre la alcance, y desde luego no es capaz de decidir con seguridad cuál es. El relativismo, que daba un paso más, se sustentaba a su vez sobre otros dos, más profundos: 1) la realidad es absoluta y unívoca; 2) la verdad es siempre relativa a las condiciones

hensión de la realidad— es imposible. Es decir, los dos supuestos del relativismo niegan el primero y capital del pirronismo histórico, y por eso aparece éste como una forma "ingenua" y mitigada de aquél.

Pero hay que preguntarse si los supuestos del relativismo son admisibles. Su raíz más honda es, paradójicamente, una forma muy concreta de absolutismo: la que Dilthey —perspicaz en este punto— gustaba de llamar *absolutismo del intelecto.* A la base de él está la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*; porque, en efecto, la palabra *adecuación* quiere decir o demasiado poco o demasiado: si no indica más que una vaga "conformidad" o concordancia, es sumamente imprecisa, porque no esclarece de qué tipo de conformidad se trata; y si quiere significar una peculiar ecuación o identificación entre la cosa y el entendimiento, entonces rebasa ampliamente la evidencia y descubre su fundamento en una teoría sumamente discutible. Esta interpretación supone, en primer lugar, la independencia previa del entendimiento, de un lado, y la cosa, del otro; en segundo lugar, que la función del intelecto es obtener una especie de dúplica de la cosa —lo que se llama, en términos generales, *idea*—, la cual, cuando es correcta, esto es, cuando es una idea verdadera o *verdad,* "coincide" con la cosa y corresponde unívocamente a ella; en otro caso es una falsedad o error. En otros términos, la realidad y la verdad son "ab-solutas", de tal suerte, que una idea o teoría, si es verdad, elimina toda otra posible acerca de la misma realidad. Por esta razón, la multitud de teorías que patentiza la historia es, por lo pronto, indicio de la falsedad de *casi todas*; y tan pronto como se advierte que esos errores no son azarosos, sino fundados en las condiciones mismas en que está el intelecto humano, se relativiza *toda* verdad, y se anula, en definitiva, desde ese mismo punto de vista. Y adviértase que cuando se ha querido escapar a esta dificultad por la vía del idealismo, la situación ha sido en última instancia análoga; porque, o se ha conservado el mismo esquema, después de "justificar" de un modo o de otro la correspondencia entre las ideas y las cosas, como hizo el idealismo "dogmático" —y de ahí el típico seudoproblema de la "comunicación de las sustancias"—, o se ha ido a parar a la idea del "pensar productivo", dentro del cual la "coherencia" entre las ideas hace el papel de *adaequatio,* y la relación entre el "yo puro" y el "yo empírico" de cada uno de nosotros vuelve a suscitar el problema del relativismo.

Ahora bien, una consideración atenta muestra, ante todo, que ni encuentro nunca las cosas aparte de mí, ni me encuentro tampoco yo —y, por consiguiente, mi inteligencia— aparte de las cosas. Esa

subjetivas del pensamiento; luego la verdad —como intento de apre-presunta "independencia", que permitiría un subsecuente contacto y una "comparación" entre ambos elementos autónomos, es una mera *hipótesis* ,que ninguna evidencia viene a justificar. Las cosas con que tengo que habérmelas, las que plantean problemas, aquellas respecto a las cuales necesito saber a qué atenerme; en suma, las que provocan la exigencia de la verdad, se dan en mi vida, como elementos o ingredientes de mi circunstancia, por tanto, aquí y ahora, en determinada perspectiva, una de cuyas dimensiones, como vimos, es la temporal. Sólo así me es presente la realidad, sólo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo *cosas,* lejos de darse de un modo abstracto y "absoluto", *incluye la perspectiva.* La realidad "gato" es rigurosamente distinta para mí, para un ratón, para una pulga emboscada en su pelaje y para un parásito de su fauna intestinal; y un posible gato que fuese el mismo y único es una convención; con todo rigor, una *teoría* o interpretación, fundada en la múltiple realidad *gato.* Sin salir —para no forzar las cosas— de la vida humana, ya vimos cómo el trueno y el rayo son cosas diferentes para los hombres de distintos núcleos históricos; y, para mí mismo, un río es algo que me apaga la sed, algo que me cierra el paso cuando lo encuentro en mi camino, algo que me defiende cuando se interpone entre mí y un enemigo; tres distintas realidades vitales, que *dan pie* para una *interpretación* mía, cuyo resultado es el *concepto* de río, el cual posiblemente será "único", pero que es un nuevo elemento, del cual me sirvo para manejar las otras tres realidades. Y a nadie se le ha ocurrido todavía confundir un concepto con un río, aunque se confundan *in genere* los conceptos con la realidad.

Por tanto, la perspectiva es un *ingrediente* de la realidad; y como las perspectivas *posibles* son *muchas,* la realidad en cuanto tal envuelve una esencial *multiplicidad* y consiste formalmente en ser repertorio de *posibilidades.* Con lo cual —sea dicho de paso, ya que no es oportuna la detención en esto— se esboza una relación entre posibilidad y realidad, mucho más íntima de lo que suele suponerse, y de distinto signo. Pero como, por otra parte, la perspectiva está definida por el tiempo, y no sólo por el tiempo del reloj y del calendario, ni siquiera por el tiempo vital o edad, sino también por el tiempo histórico, la historia queda introducida en eso mismo que el hombre llama *realidad.* Dicho en otros términos, la *realidad* —en el sentido *primario* y *concreto* que tiene esta palabra y del cual hay que partir, esto es, aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro— es *histórica.*

Pero esto quiere decir, a su vez, que ninguna verdad agota la realidad, que ésta las desborda todas, puesto que implica todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de la realidad misma, *en persona,* patente, *a mí, aquí* y *ahora,* es decir, en una perspectiva determinada, que no excluye en modo alguno las demás. La verdad descubre la realidad efectivamente, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella y que estemos en seguridad para hacer con ella nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es *desde mi punto de vista circunstancial*; y esa verdad —que no es *mía,* sino de la realidad, porque ésta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente "objetiva"—, para ser *la* verdad tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles, igualmente "objetivas" y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas. (Más adelante tendremos que preguntarnos por la articulación de esa multiplicidad de verdades, que es más que una multiplicidad.)

Unicamente tienen "absolutividad" ciertas verdades que, en efecto, parecen únicas y exclusivas: son las verdades *abstractas.* Pero esto es perfectamente claro: las verdades abstractas *no se refieren a la realidad,* sino a esquematizaciones de ésta; es decir, a ciertos elementos o aspectos de ella —idea quiere decir aspecto—, obtenidos desde un punto de vista determinado y con formal eliminación de los demás —en esto consiste precisamente la abstracción—; y entonces, naturalmente, la verdad tiene que ser unívoca y exclusiva, puesto que su función es aquí hacer patente un objeto de estas condiciones. Lo que ocurre es que, por razones que sería largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar, durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto, que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que sólo pertenece a una clase muy particular y *secundaria* de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración de la realidad "desrealizada" que surge cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida. Y baste con señalar aquí la nueva figura que adquirirían disciplinas como la lógica y la teoría del conocimiento cuando planteasen su problema en toda su radicalidad y amplitud, de suerte que las actuales quedasen reducidas a meros capítulos, correspondientes a determinados casos particulares.

Por consiguiente, la *mera* multiplicidad de creencias o ideas acerca de una "misma" realidad no prueba la falsedad de ellas, porque

sólo en un sentido peculiar la realidad es *misma* o idéntica; lo cual no quiere decir, por supuesto, que *cualesquiera* ideas pueden ser conciliables y verdaderas. Más aún, la variedad histórica de las ideas acerca de algo es indicio de su probable concreción y riqueza. Por último, las verdades no se excluyen en principio, porque ninguna de ellas agota la realidad, pero todas —si son efectivas verdades— la conocen y la muestran. No se justifica, pues, por ser *absolutista,* el punto de vista del relativismo; y el hombre, a pesar de la historia, no tiene que renunciar a la verdad. Pero ahora surge otro nuevo problema; veámoslo.

35. Historización de las formas de conocimiento

Nos encontramos con los términos invertidos: parecía que se nos escapaba la verdad, y ahora nos hallamos rodeados de verdades múltiples y posiblemente conciliables; pero repárese en que los problemas suelen surgir cuando se encuentra uno en presencia de varias presuntas verdades, en las cuales se cree, es decir, con las cuales hay que contar. Las diversas certidumbres, cuando son opuestas, plantean la cuestión de decidir entre ellas; pero aunque no lo sean, suscitan otra distinta: la de establecer un orden y jerarquía entre ellas, descubrir su conexión y conseguir así que funcionen todas como efectiva certidumbre. El hábito del pensamiento abstracto nos ha acostumbrado a darnos por satisfechos cuando sabemos que algo es verdad, que un enunciado es verdadero; esto se justificaría si se tratase de poseer un catálogo o repertorio de verdades; pero como la función de la verdad, según hemos visto largamente, es hacer que sepamos a qué atenernos respecto a nuestra situación, y entre las muchas verdades nos encontramos desorientados y perdidos, cada una de éstas aparece como menesterosa y esencialmente deficiente mientras no esté articulada con las demás, de manera que constituyan todas una figura de *mundo,* esto es, un sistema de creencias ordenadas en una perspectiva coherente.

Esto había sido reconocido hace mucho tiempo, de modo eminente, por Hegel, y es sabido que la verdad sólo lo es plenariamente en forma de *sistema,* dentro del cual cada una de las verdades integrantes está siendo activamente sustentada y apoyada por todas las demás. Las precisiones de la fenomenología de Husserl sobre los todos y las partes [4], y sobre todo el concepto de fundación o *Fundie-*

[4] Cf. su genial investigación de este título, III de las *Investigaciones lógicas.*

rung, contribuyeron a dar un sentido más claro y riguroso a esta exigencia de conexión sistemática. Pero se ha solido entender siempre de un modo *lógico* y no *real* —en el caso del hegelianismo, la realidad es ella misma lógica, y en esa medida, pero a ese precio, es radical y eficaz su idea de sistema—; quiero decir que se ha partido por lo general de las exigencias del *conocimiento,* de la concatenación de las verdades como *ideas,* más que de la estructura sistemática de la propia *realidad*; es ésta, como veremos más adelante, la que es sistemática, y *por eso* tiene que serlo la verdad y el conocimiento. Pero, además, como la realidad es histórica, en el sentido preciso que antes indiqué, un sistema real tiene que serlo también, esto es, la verdad tiene que funcionar como tal dentro de un *contexto* histórico, y sólo en él tiene efectiva existencia veritativa [5]. ¿Qué quiere decir esto?

La realidad se presenta al hombre y se constituye como tal en su vida desde una perspectiva determinada; y una de las componentes de ésta es el momento histórico en que está situada; en este respecto, pues, las diferentes visiones de la realidad —con mayor rigor aún, las diversas realidades vistas —están ordenadas históricamente, y no sólo yuxtapuestas al azar. Pero la ordenación histórica no es una mera *sucesión* cronológica, en virtud de la cual se podría hacer corresponder un número ordinal a cada punto de vista y a cada forma de patencia de lo real, correlativamente. En primer lugar, el tiempo es irreversible, de manera que no se puede recorrer la escala más que en un sentido. En segundo lugar, cada momento es cualitativamente insustituíble y representa una situación que no se puede reducir a otras, ni a suma o combinación de ellas: es lo que se llama, con metáfora expresiva, un *nivel* histórico determinado. En tercer lugar, cada situación histórica *viene* de las demás anteriores, y éstas quedan implicadas en ella, virtualmente contenidas, y sólo es plenamente inteligible si se la ve como *resultado,* como transitoria concreción dinámica de un pasado actuante, históricamente presente en ella. En cuarto lugar, esto no puede hacernos olvidar lo que cada situación histórica tiene de radical innovación o *invención*; es un resultado de las anteriores, pero *no sólo* un resultado; con todo el pasado en la mano, nunca podríamos tener el presente, y éste, con todo el pretérito tras sí, sólo *hace posible* el futuro, pero en modo alguno lo determi-

[5] Después de las geniales tentativas de Dilthey, nadie ha visto esto con más claridad y rigor que Ortega; cf. *Historia como sistema,* para citar un solo texto. Véase también mi estudio "Vida y razón en la filosofía de Ortega", en mi libro *La Escuela de Madrid* (Buenos Aires 1959). [*Obras,* V.]

na positivamente; es reino de libertad, y sólo el hacer humano, proyectivo e imaginativo, lo puede realizar; por eso la idea de *evolución* es totalmente insuficiente para entender la historia; porque ésta no consiste en una *explicatio* o despliegue de algo que estuviese implícitamente ya, sino en auténtica innovación, en vista del pretérito, eso sí, pero fundada en el carácter esencial de la vida humana, que consiste en *no estar hecha y tener que hacerse.* Por eso la historia es poesía —ποίησις— y drama.

Por consiguiente, no sólo toda la verdad es histórica, en el sentido de que esté inmersa en la historia y condicionada por ella, sino que es *históricamente verdadera*; es decir, sólo porque corresponde a un punto de vista determinado, al cual sólo se ha llegado en virtud de toda la historia, es verdadera. A la realidad le pertenece, como vimos, la perspectiva; pero, a su vez, el punto de vista sólo es inteligible —más aún, sólo es *real*— si se ha *llegado* a él por los pasos contados de la historia; en otro caso, es un punto de vista ficticio y abstracto. La razón de ser de una realidad histórica incluye la historia misma; y, por tanto, únicamente con esa historia —si bien no sólo con ella— es posible *dar razón* de esa realidad; y la verdad, como hemos visto tantas veces, tiene esa función primaria. Por esto decía que es intrínsecamente necesario su *contexto* histórico, es decir, aquello con lo cual está tejida, con lo que se hace su trama: los largos hilos que *vienen de* y *van a,* de los cuales recibe toda su sustancia el *nudo* que es toda situación. Aislada de su contorno efectivo, toda cosa es una abstracción; y si se toma una verdad prescindiendo de aquello por lo cual es verdadera, en rigor es falsa. Podríamos decir que todo enunciado aislado, sin conexión histórica, es abstracto y, por consiguiente, "irreal", o —en la medida en que pretende ser concreto y versar sobre realidades *sensu stricto*— formalmente falso. Hasta tal punto es íntima y esencial la conexión de la verdad —en su sentido y su función *primarios* en nuestra vida, y que no excluyen, entiéndase bien, otros *derivados* o *analógicos*— con la historia.

Esto nos lleva a la necesidad de una historización metódica y formal del conocimiento. Todo conocimiento es histórico; y si no lo sabe, si no cuenta con ello y se comporta como tal, lleva inclusa una dimensión de error; error, por lo pronto, respecto a sí mismo. Un enunciado tiene su sentido *en vista* de una situación determinada —el hecho de que ciertas situaciones parciales y esquemáticas tengan un *área* de validez amplísima, que se extienda a periodos multi-

seculares, incluso, en el caso límite, a la historia *entera,* no altera la historicidad de esas situaciones, en cuanto son reales—; si se prescinde de ella, el sentido queda obnubilado; y si no se advierte esto, suplantando por otro distinto, esto es, alterado. Por esta razón, si se toman los conceptos y las formas del decir como *invariantes,* se comete un grave error. La identidad de los conceptos y de las expresiones que los significan, a lo largo de la historia, no es un puro equívoco: refleja la persistencia durante ese tiempo de algún elemento o dimensión que funciona de modo análogo; pero no debe perderse de vista que ese ingrediente perdurable e idéntico es sólo un esquema formal, y como tal incompleto, que sólo adquiere su plena concreción real cuando se va llenando de sucesivos contenidos históricos; una vez más, el pensamiento abstracto ha deformado nuestra visión de las cosas; porque la abstracción, en efecto, sólo se interesa por los esquemas, y puede atenerse a su identidad sin grave quebranto; pero el conocimiento real, sobre todo el de lo humano, necesita integrarse en la concreción insustituíble de las cosas [6].

Será menester, pues, referir todo decir, todo concepto, en suma, toda verdad, a su situación histórica, para entenderla desde ella; pero la cosa es más compleja de lo que a primera vista parece, y nos afecta también a nosotros, es decir, a la verdad actual. En primer lugar, porque la situación en que vivimos nos es "dada", pero no nos es *patente,* y en cierto sentido —a saber, intelectualmente— suele sernos más ajena que las pretéritas; por eso tuve que iniciar este libro con una exposición de ella, de tal modo, que su primer capítulo está actuante en todos los demás, que sin él quedarían reducidos a una abstracción y arrancados a la historicidad que les es propia. En segundo lugar, porque no basta con una mera "localización" de cada verdad en un momento de la historia, ya que cada uno de éstos envuelve los anteriores, y hay que ver en él la peculiar forma de presencia del pasado histórico; por consiguiente, hay que verlo *en movimiento,* no como un punto estático, sino *haciéndose.* Finalmente, como cada instante de la historia está constituído también por la proyección hacia el futuro, por el horizonte de imprevisibilidad y libertad que pertenece a la vida humana, se ha de tener presente también el *para qué* —se entiende, para qué forma de vida imaginada o deseada— de cada concepto o de cada verdad, pues en esto más que en nada se encuentra la raíz de su exigencia y de su función efectiva; y por esto tuve que echar mano, al analizar la situa-

[6] Cf. el anejo al ensayo de Ortega, antes citado: *Apuntes sobre el pensamiento.*

ción en que vivimos, de la anterior, de la cual procedemos, y de la pretensión que nos constituye en nuestro ser actual y nos hace actuar.

Pero es claro que esta historización de las formas de conocimiento conlleva una revisión general de los supuestos metódicos, que es menester analizar.

IV

EL METODO

36. Verdad y realidad

Realidad es aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro; pero al decir esto queda dicho implícitamente que hay muchos modos de encuentro con la realidad, desde la presencia física en la percepción sensible hasta la formal ausencia de la privación, pasando por todos los grados y formas de la intuición, de la aprehensión conceptual y de la simple mención, así como del "contar con". Estas diversas maneras responden, por una parte, a las diferentes estructuras de la realidad, que la hacen apta para ser hallada en una u otra forma y, por otra parte, a las distintas actitudes o comportamientos míos. En todo caso, si bien la expresión "realidad" sólo adquiere su sentido concreto en cuanto tengo que habérmelas con ella —y únicamente cabe hablar de realidades que me sean totalmente ajenas en la medida en que son mentadas por mí, aun en el modo de la exclusión, de la posibilidad o incluso de la imposibilidad de que tengan contacto conmigo; por tanto, en la medida en que de algún modo se dan en mi vida—, la realidad no me es *presente* sino en contados casos, y las mismas cosas que muestran su presencia aluden a amplias zonas latentes, como vimos en su lugar. Por consiguiente, la realidad misma nos fuerza a ejercer sobre ella una peculiar violencia, consistente en describirla o desvelarla, en hacerla presente o manifiesta; pero esto sólo ocurre así porque necesitamos saber a qué atenernos acerca de ella para hacer nuestra vida. Es ésta, pues, la que requiere esa forma peculiar de presencia de las cosas que llamamos *verdad*. La verdad consiste, por tanto, formalmente en la patencia de la realidad, exigida por el modo de ser de la vida humana,

y radica rigurosamente en ésta. En qué consiste, a su vez, eso que llamamos *patencia de la realidad,* y cuál es el modo de ser de la vida son dos problemas, esencialmente conexos, cuyo planteamiento será menester intentar más adelante.

Pero esto quiere decir que, aunque la realidad, en cierto sentido, nos sea "dada", esté ahí y nos encontremos desde luego con ella, necesitamos, sin embargo, paradójicamente, *llegar* a ella, porque su modo propio de ser es el estar oculta. "La naturaleza gusta de esconderse" —φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ—, decía Heráclito; se podría decir lo mismo, sin más restricción, de la realidad entera; y como está oculta y escondida, y nosotros, por lo visto, necesitamos algo latente en ella y que no tenemos, de ahí la forzosidad en que nos encontramos de tener una *vía de acceso* a la realidad; y esa vía o camino es lo que llamaban los griegos μέθοδος, *método.*

Necesitamos, pues, hacer algo con la realidad para ponerla en su patencia; pero eso que hacemos es precisamente *dejarla* ser lo que es; en otros términos, el resultado de nuestra intervención sobre la realidad no consiste en "alterarla", es decir, en hacerla ser *otra,* sino al contrario, en hacerla ser ella misma, en ponerla en su mismidad o autenticidad. Ahora bien, a la mismidad o autenticidad de una cosa es a lo que hemos llamado, en su sentido más riguroso, su *verdad.* Por tanto, ese método que nos lleva a la realidad y nos permite su acceso ejercita sobre ella una acción consistente en ponerla en su verdad o, lo que es lo mismo, en su *verdadero* ser. Para poder "poseer" la realidad, para saber a qué atenerse respecto a ella, el hombre necesita hacer algo, una faena sutil y extrañísima, mediante la cual *confiere* a la realidad lo que es más *propio* y privativo de ésta: su mismidad o verdad.

Pero repárese en que, si el hombre hace que la realidad llegue a ser lo que ella misma es, esto quiere decir que ésta se hallaba "alterada" o "enajenada"; y, por otra parte, si el hombre necesita eso que llamamos autenticidad o verdad para poder hacer su vida— cierta vida determinada que imagina o proyecta, que *pretende* vivir—, esto significa que a su vez el hombre —al menos en esta situación—, a pesar de estar en medio de la realidad, dentro de ella, se siente *extraño.* A la peculiar "alteración" de la realidad corresponde esta "extrañeza" del hombre. Ya Platón y Aristóteles hicieron arrancar el conocimiento *sensu stricto* —la filosofía— de una radical extrañeza o asombro —θαυμάζειν—, que hace al hombre abandonar la acción y "salir", por decirlo así, de entre las cosas para dejar que éstas sean lo que verdaderamente son: el hombre ejercita entonces un quehacer

muy concreto, rigurosamente nuevo en manos de los primeros filósofos helénicos, que es lo que se llamó *teoría* o contemplación; y los griegos tuvieron siempre la impresión —así Parménides— de que mediante estos nuevos caminos o métodos se llega a nuevas realidades. Pero los griegos, absortos en su descubrimiento, no se pararon demasiado a pensar *por qué* necesita el hombre conocer, por qué se siente extraño en medio de las cosas y tiene que salir de ellas; sólo unos pocos pasajes de Platón —en el *Fedro,* en el libro VII de la *República*— y algunas oscuras vislumbres —si se me perdona la expresión— de Aristóteles, al comienzo de su *Metafísica* o al final de la *Etica a Nicómaco,* acusan el barrunto de este problema. Y, por otra parte, el hecho de que el θαυμάζειν griego partiese de la extrañeza ante el movimiento o κίνησις hizo que al buscar la *verdad* de la realidad los helenos fuesen orientados por la idea de lo que siempre es —ἀεὶ ὄν—, y atendiesen más a esta dimensión del "siempre" que al carácter mismo de "realidad". De ahí esa propensión al pensamiento abstracto y a la huída de lo real. En Platón, el más puro exponente de la mentalidad griega, con su genialidad y su limitación, son notorios ambos caracteres, que lo llevan a efectuar, con escandalosa literalidad, con ese radicalismo propio del pensamiento, la *salida* de entre las cosas; Platón, resueltamente, las abandona, para poner su *mismidad* o *verdad* fuera de ellas, en un lugar celeste, el de las *ideas* eternas e inmutables. Y cuando Aristóteles, al caer en la cuenta de que la verdad es la verdad *de la realidad,* vuelve a cazar las ideas, que se habían escapado a lo alto, para aprisionarlas de nuevo en las cosas, vacila entre la evidencia de que la realidad es siempre individual y concreta, y la convicción de que la verdad es lo universal, idéntico e invariable: y de ahí su genial y problemática teoría de la sustancia, fundada, como toda la filosofía de los griegos, en el supuesto de que la *mismidad* o verdad es forzosamente *identidad.* Supuesto cuyo mantenimiento conduce en última instancia, inesperadamente, al relativismo, al cual sólo se escapa, como hemos visto, no eludiéndolo, sino exigiéndole tomarse en serio y con toda radicalidad.

Estas consideraciones sitúan en una perspectiva desusada e insólita las relaciones entre la realidad y la verdad. Esta aparece como mucho más que una mera dúplica o copia de aquélla —cuyo interés, por lo demás, no sería evidente—, sino como aquello que la realidad misma necesita para ser efectivamente lo que es, y que, siendo lo más *suyo,* pende de un hacer del hombre; el cual, por su parte, necesita también esa verdad para ser el que es propiamente —se entiende, el hombre que pretende ser, puesto que su vida humana no

le es dada hecha, sino justamente *por hacer*—. La verdad establece, pues, una esencial conexión entre el hombre y toda realidad, y funciona, en suma, como la *forma de autenticidad de la vida humana.*

37. Circunstancialización del decir y el pensar

¿Qué consecuencias se derivan de este punto de vista en orden al método del conocimiento? En primer lugar, la forma más inmediata y precisa de esa historización de los modos de conocer que antes examinamos es lo que podemos llamar la circunstancialización del pensamiento y del decir que lo expresa. Como ya vimos en las primeras páginas de este libro, el decir sólo enuncia una porción de lo *dicho*; el resto lo dice la circunstancia en vista de la cual se dice algo. Todo decir se mueve, pues, sobre el supuesto de una situación con la cual se integra y de la que recibe esenciales elementos significativos. Ya Husserl tropezó en sus *Investigaciones lógicas* con el hecho que denominó "oscilación de las significaciones" y que interpretó como una "oscilación del significar", y por esta vía llegó a las precisiones de su *Lógica formal y trascendental*; pero todo esto resulta insuficiente, pues el punto de partida de Husserl le impedía extraer las consecuencias últimas de ese hecho. En ese sentido, aunque hay términos *circunstanciales* en sentido estricto y eminente —los pronombre personales y demostrativos, los adverbios de lugar, tiempo, etc.—, todos lo son, en un sentido más lato; la amplitud o estrechez de la circunstancia que funda su área significativa no influye en la esencialidad de ese carácter. Por esta razón, los conceptos no son "invariantes", sino que su significación está condicionada por una circunstancia. ¿Significa lo mismo —se ha preguntado alguna vez Ortega— el término "poesía" cuando denomina lo que hizo Homero o lo que hizo Musset?

Pero, como ya advertí antes, no se trata de un caso de equivocidad. El hecho de que cada concepto adhiera a una circunstancia, mejor dicho, radique en ella y extraiga de su realidad vital su función significativa, no implica el que todo uso de él fuera de esa circunstancia sea erróneo o inválido; si se cree esto se olvida el hecho fundamental de la *comunicabilidad de las circunstancias.* Estas no son departamentos estancos y aislados, sino una móvil realidad, constituída por su carácter de contorno o mundo de una vida humana, que se va haciendo en el tiempo. Y en el caso del decir y las ex-

presiones, como el lenguaje tiene un ser *social,* la circunstancia en que funciona va siendo otra, pero en parte la misma, a lo largo de la historia; la nueva circunstancia viene de la anterior y conserva un núcleo al cual corresponde un núcleo significativo que persiste en las varias significaciones efectivas de un término. Por esto, cuando se reacciona frente a la ilusoria *univocidad* o intemporalidad de las significaciones, en el sentido de las primeras etapas de la fenomenología —en la *Lógica* llega Husserl a admitir, por lo menos, una espacialización y temporalización extraesenciales de lo esencialmente inespacial e intemporal [1]—, no se puede caer en una especie de "nominalismo de las significaciones", si vale la expresión, que descartase su evidente perduración. Ni absoluta identidad intemporal, ni absoluta discontinuidad o atomismo; los términos y las significaciones, correlativos a las circunstancias en que funcionan como tales, *tienen historia,* y en ella se encuentra la integridad de su efectividad significativa. El término "poesía" significa en Musset algo *toto caelo* distinto de lo que significaba en Homero, y si lo manejamos como *el mismo* renunciamos a toda intelección; pero otro tanto nos ocurriría si independizásemos ambas significaciones, sin advertir que la una *viene* de la otra; es decir, que Musset llamó "poesía" a su menester *porque* Homero había llamado también "poesía" al suyo y la vida humana había experimentado determinadas vicisitudes entre el viejo cantor jonio y el romántico. En otras palabras, para entender lo que quiere decir la voz "poesía" necesitamos saber ineludiblemente cuándo, dónde y por quién es pronunciada; mientras tanto, su significación permanece *esencialmente* —en esto hay que discrepar de Husserl— imprecisa y oscilante, más aún, *incompleta,* porque le falta su ingrediente circunstancial y, por consiguiente, su efectiva "actualidad"; pero, por otra parte, como esta actualidad es una "actualización", para la intelección *plena* de esa palabra necesitamos saber también qué ha significado en todas las circunstancias en que se ha pronunciado anteriormente, puesto que sólo esto nos muestra *por qué* esa voz *ha venido* a significar lo que significa en una circunstancia determinada, por ejemplo la de Alfred de Musset o la de Antonio Machado.

Pero sería un error creer que esto se refiere sólo al *decir.* Se podría pensar que se trata, al menos primariamente, de las expresiones, y que el pensamiento queda sólo afectado de circunstancialidad

[1] "Ausserwesentliche Zeitbezegenheit können irreale Gegenständlichkeiten sehr wohl annehmen, wie nicht minder ausserwesentliche Raumbezogenheit und Realisierung" (*Formale und transzendentale Logik,* p. 139, nota).

por su conexión con el lenguaje, producto evidentemente social e histórico. De ahí los intentos, tan vanos e ingenuos, de liberar al pensamiento de su complicación lingüística, de llegar a un simbolismo totalmente unívoco, de tipo algebraico, que permitiese manejar los conceptos como identidades absolutas, sin referencias humanas e históricas. Naturalmente, también aquí ha sido el pensamiento abstracto el que ha servido de modelo y facilitado los ejemplos. Pero a la base de estas tendencias está el desconocimiento de la esencia del pensamiento mismo; pensar, hemos visto, es lo que el hombre hace para hacerse cargo de una situación, para saber a qué atenerse respecto a ella; a eso es a lo llamamos con rigor *entender*; y los demás sentidos de este verbo son secundarios y derivados de aquél. Por tanto, lo pensado, el contenido de ese pensar, sólo se constituye y tiene realidad en función de esa misma situación. El hecho de que yo pueda operar luego con *uno* de los elementos de esa realidad vital que es el pensamiento, a saber, su esquema lógico, aisladamente, el que ese elemento sea "separable" no debe enturbiar la evidencia de que el pensamiento en su integridad y concreción es estrictamente circunstancial. El interés de esos esquemas lógicos es enorme, porque constituyen las formas o configuraciones genéricas en que ha de alojarse cada pensamiento concreto; y su simplicidad ha hecho también que se fije más la atención en ellos, porque, en efecto, su manejo es sumamente sencillo; pero toda su realidad y su interés se agota en ese carácter de huecos o alvéolos que han de *llenarse* en cada caso de contenido circunstancial. Utilizando a otro propósito la terminología fenomenológica, se podría decir que son meras "intenciones" de pensamiento, que postulan su "impleción" concreta.

Consideremos uno de esos conceptos que la lógica tradicional llama "sincategoremáticos" y que podemos denominar "significaciones categoriales"; por ejemplo, aquel cuya expresión es la conjunción "y". Inmediatamente se advierte que la significación de "y" está esencialmente incompleta; se trata de algo ininteligible en su plenitud, y cuya misión es más bien *apuntar* a una determinada relación de otras dos significaciones: una relación de la forma general "A y B", siendo A y B dos significaciones o conceptos cualesquiera. Pero a poco que se medite se ve que no pueden ser *cualesquiera*; como ha visto claramente Husserl, esa "forma categorial" que es la cópula predetermina ya el tipo de significaciones que pueden ser enlazadas por ella; no pueden ser dos cualesquiera, por ejemplo "César y aunque", "árbol y muy", "tres y llover", sino, por ejemplo, dos nombres. La forma "A y B" pierde generalidad para

ganar en concreción, y se convierte en "N y N", donde va implicada no sólo la forma categorial de la cópula, sino la forma nominal de las significaciones enlazadas. Pero, a su vez, esa fórmula es sólo un "hueco" o esquema destinado a llenarse con significaciones determinadas, y "realizarse" o "actualizarse" así: supongamos que ese esquema se concreta en "poesía y verdad": ¿termina aquí la historia? Tampoco; porque análogamente esta expresión funciona como esquemática, y sólo adquiere plenitud significativa cuando sus términos mientan un contenido estrictamente circunstancial, por ejemplo el que tenían en la mente de Goethe en una situación totalmente determinada. Ahora bien, sólo esto último es en rigor pensamiento; lo demás, lejos de ser su modelo perfecto, son sólo aproximaciones, modos deficientes o, a lo sumo —cuando se conocen y funcionan como tales—, *abstractos* del pensamiento, ingredientes suyos.

Si hablamos, con Husserl, de significaciones "independientes" y "no independientes", tenemos que reconocer que todo pensamiento que no sea circunstancial es, forzosamente, "no independiente". Y esto se puede entender en dos sentidos.

El primero se refiere más inmediatamente al *pensar,* y es el que he considerado hasta ahora; las formas de pensar que no tienen plena concreción circunstancial son partes no independientes del todo autónomo que es el pensar circunstancial íntegro, con todas sus determinaciones de situación, y apuntan intencionalmente a esa plenitud concreta.

El segundo sentido afecta primariamente a *lo pensado.* Cabe pensar, en efecto, en objetos que no sean en rigor circunstanciales, de suerte que su sentido permanezca inalterado y no sea afectado de manera intrínseca por la historia; incluso en lo humano es esto posible. Si digo, por ejemplo, "el hombre se encuentra siempre en una situación", lo pensado en esta frase es "verdad", invariablemente, a lo largo de la historia. Pero a poco que repare me doy cuenta de que no se trata estrictamente de "realidades", sino de una de estas dos cosas: o de "teorías" o interpretaciones de la realidad, o de "esquemos formales de ella" —como en el ejemplo anterior—, que sólo tienen sentido *real* y, por tanto, *verdad actual,* cuando se llenan de concreción circunstancial; cuando se trata de tal hombre determinado, que está en tal situación precisa.

Tenemos, pues, que retrotraer todas las formas abstractas y esquemáticas del pensamiento a su fuente concreta, de la que reciben la efectividad que en cada caso les pertenece: la vida humana real,

que para hacerse humanamente se ve forzada a hacerse cargo de su situación, es decir, a *pensar en vista de la circunstancia.*

38. La realidad y sus interpretaciones

Pero junto a este requisito de circunstancialidad que acabamos de analizar, surge ahora otro, cuya conexión con él es íntima. Hemos visto la distinción entre lo que he llamado en sentido estricto *realidades* y las *teorías* o *esquemas formales* de aquéllas. La realidad es siempre individual y circunstancial, es *ésta, aquí y ahora.* Pero cabe distinguir en ella elementos *abstractos,* reales en el sentido de que pertenecen efectivamente a la realidad, pero que sólo son "momentos" no independientes de ella; y, por otra parte, el hombre se encuentra ya desde luego, como hemos visto reiteradamente, en un estado de creencias y opiniones respecto a la realidad, y al lado de esta misma —como sistema de posibilidades, facilidades y dificultades para la vida— se encuentra con sus interpretaciones. Entiéndase bien: una interpretación es también una realidad, y yo me encuentro con ella tan eficazmente como con una roca o un árbol; pero lo que *no es* la interpretación es la *realidad de que es interpretación,* sino otra de tipo muy distinto. Hay que guardarse, pues, de confundir una teoría o interpretación de algo con *ese algo,* y distinguir con toda pulcritud las dos cosas, igualmente reales, aunque con diferente forma de realidad.

Esta distinción, sin embargo, es sumamente difícil; porque como el modo de manejar la realidad es interpretarla, las creencias o teorías la *cubren* y ocultan, se depositan sobre ella y la enmascaran. Y el error surge, no ya porque las interpretaciones sean falsas, sino —aunque sean "verdaderas"— porque, simplemente, no coinciden con lo interpretado.

Puede parecer, no obstante, que se exagera esa dificultad; porque como la interpretación o teoría es algo que *hago yo,* resulta algo bien distinto de aquello que, como es la realidad, no sólo no hago, sino al contrario, me encuentro con ello y se me impone. Pero al decir esto se olvida el hecho fundamental que es la *sociedad.* Si fuese yo el autor personal de las interpretaciones, me sería fácil tener conciencia de ellas y de su carácter; pero ocurre, por el contrario, que su modo de existencia es primariamente social: las creencias son, en primer lugar, *recibidas*; es decir, me son dadas, como la realidad misma —como otras realidades—; me encuentro con ellas,

son lo otro que yo, no son obra mía, sino que me son ajenas. Al mismo tiempo que topo con la realidad sensible topo con la interpretación de ella como "naturaleza" y llego a creer que eso que hay ahí es realmente "naturaleza", sin advertir que esto es ya una *teoría,* todo lo elemental y "verdadera" que se quiera, pero no por ello menos teórica. Simultáneamente me encuentro con mi familia y con toda una serie de interpretaciones de la realidad familiar; y así ocurre con todo. En resumen, la realidad está recubierta por la sociedad y la historia como de una *pátina* de interpretación, que es justamente la primera faz que me muestra; y, por consiguiente, la exigencia más inmediata del conocimiento es desnudar la realidad de esa pátina para descubrirla en su mismidad. Se entiende, no para prescindir de esa corteza interpretativa, la cual, repito, es también real, sino para no confundir una cosa con otra y poner de manifiesto la *verdad* de cada una de ellas.

Descartes decía al comienzo de sus *Principia philosophiae* que, como nacemos siendo niños, recibimos una serie de ideas sobre las cosas que no hemos pensado nosotros y de cuya certeza no estamos seguros; y que por eso hay que ponerlo todo en duda, siquiera una vez en la vida. Descartes palpaba este hecho que acabo de apuntar; pero, como buen racionalista, encontraba que lo malo de esas interpretaciones era el ser recibidas, por tanto no producidas originariamente por el sujeto que las piensa, y apelaba de ellas a otras interpretaciones, estrictamente racionales y evidentes: las ideas claras y distintas; y —en una frase decisiva, que resume su filosofía entera— solía agregar que la idea es la cosa misma, concebida: *l'idée est la chose même conçue.* Pero nosotros, que no podemos ser ni racionalistas ni idealistas como Descartes, tampoco podemos contentarnos con recurrir de la idea recibida a la idea originaria, sino que hemos de apelar de *toda idea,* de toda interpretación o teoría, a la *nuda realidad.* ¿Cómo es esto posible?

Es ilusorio todo intento de adanismo; a la altura de estas páginas resulta ya totalmente evidente; por tanto, no podemos pensar en ningún contacto con la realidad sin que se interponga entre ella y nosotros todo un repertorio de ideas y creencias, de interpretaciones, en suma, una recibidas y otras producidas por nuestra reacción personal. Una vez más, no se trata de eludir, sino todo lo contrario: de tomar plena posesión de las dificultades. No podemos prescindir de las interpretaciones, no podemos anularlas; al revés: tenemos que tomarlas en consideración y dar razón de ellas; tenemos que conocerlas como lo que son, es decir, como interpretaciones; y en-

tonces, automáticamente, dejamos de confundirlas con la realidad a que se refieren y quedan puestas en su lugar adecuado. La faena de tomar contacto con la realidad misma consiste, pues, primariamente en pensar a fondo sus interpretaciones y darse cuenta de que lo son; y entonces —pero sólo entonces— se pueden *restar* de lo que nos es dado, de lo que encontramos ingenuamente, para dejar al descubierto la cosa misma. A la nuda realidad sólo se llega, en efecto, desnudándola, despojándola de su revestimiento y cobertura; y ahora empezamos a entender por qué la verdad ha sido entendida tradicionalmente como un descubrimiento, como un desvelar las cosas; adivinábamos entonces que éstas se hallaban "cubiertas", en un peculiar estado "neutral", previo a todo *descubrimiento* —verdad— y a todo *encubrimiento* —falsedad—; efectivamente, las cosas están cubierta por esa pátina de interpretaciones que hemos mencionado antes, y así son vividas y manejadas usualmente por los hombres; cuando éstos se sitúan en el punto de vista de la verdad, las descubren o, correlativamente, las encubren. Tal es el caso de *lógos,* del decir enunciativo, en que se trata de decir lo que las cosas *son*; y la falsedad consiste, repito, en un encubrimiento; pero éste puede tener dos formas: la suplantación del verdadero ser por otro, o la introducción subrepticia de una interpretación en lugar de la cosa misma. Porque la interpretación, que funciona normal y legítimamente en el manejo habitual de la realidad, se convierte en rigurosa falsedad, sea cualquiera su adecuación, tan pronto como quiere reemplazar a la cosa misma: lo "cubierto", si pretende pasar por "descubierto", resulta efectiva y falazmente "encubierto".

Esto hace comprensible desde una nueva perspectiva el aire polémico con que los primeros pensadores presocráticos inician la especulación filosófica de Occidente. El sentido general de sus afirmaciones no es: "Las cosas son esto", sino más bien: "Las cosas no son esto, sino aquello." Es decir, la filosofía se inicia con una previa remoción de las creencias y convicciones en que "se" estaba. A pesar de las apariencias —viene a decir Tales de Mileto—, aunque esto resulte escandaloso y se oponga a las ideas recibidas, las cosas con agua. Jenófanes lucha ásperamente contra las creencias vigentes y contra las interpretaciones usuales de los dioses. No digamos Parménides, que, con un radicalismo inaudito, pretende invalidar todas las interpretaciones que halla en su contorno y, levantando los velos, mostrar la realidad *como es* (ὡς ἔστιν). Todo lo demás, ser o no ser, llegar a ser y dejar de ser, la multiplicidad y el movimiento, son "nombres que los hombres ponen a las cosas"

—es decir, interpretaciones, *opinión* (δόξα)—. Pero lo decisivo es que Parménides admite, por supuesto, el mundo de la *dóxa,* de la "opinión de los mortales", mientras no pretenda ser más que eso, esto es, mientras no pretenda decir lo que las cosas *son*; sólo se convierte en falsedad y error cuando pretende suplantar al punto de vista de la *verdad* y sustituir lo *que es* (ὄν) por lo que parece ser a los mortales o éstos *convienen* para manipular las cosas y entenderse; es decir, acepta las interpretaciones *como tales,* pero reivindica frente a ellas los derechos de la realidad misma, tal como se presenta al νοῦς, a la mente que la contempla con visión noética y dice en el *lógos* lo que verdaderamente *es.* Y la culminación de esta lucha contra la *dóxa,* dentro de la filosofía presocrática, la representa sin duda Heráclito, que no sólo se encuentra en ese punto de vista, sino que tiene singular conciencia de él, y de ahí la peculiar actitud en que se sitúa, incluso personalmente, frente a sus contemporáneos. La figura de Heráclito, orgulloso y agresivo, lleno de desasimiento, es la personificación de la exigencia metódica que analizamos. Y no se olvide que cuantas veces la filosofía ha procedido con inmediatez y ha brotado de una necesidad rigurosa y originaria, ha renovado, en una forma o en otra, con mayor o menor conciencia de ello, la exigencia de distinguir la realidad de sus interpretaciones.

Pero ahora tenemos que preguntarnos por el procedimiento de aislamiento de las interpretaciones, por el medio de desprenderlas de la realidad a que están adheridas y con la que se suelen confundir, para dejarla exenta y manifiesta. Puesto que *estoy* en esas opiniones y creencias, que no he inventado o fabricado, sino que he encontrado ya desde luego, puesto que son las estructuras previas con las cuales manejo y considero la realidad, de las que me sirvo para moverme entre ella y —en un primer estrato— para *entenderla,* parece sobremanera difícil la remoción de esa pátina interpretativa que recubre la realidad. Y lo es, ciertamente; tanto, que hasta ahora no se ha intentado de un modo deliberado, sistemático y formal; y no por un azar, ni por meras deficiencias u omisiones, sino porque faltaba —en rigor, falta todavía— el instrumento adecuado y eficaz para ello: la *historia.*

Partimos, en efecto, de tomar por realidad lo que no es sino teoría o interpretación; pero cuando nuestra visión histórica es suficiente, caemos en la cuenta de que esa creencia que nos parecía inamovible y segura, simplemente la realidad misma, es algo que ha llegado a ser, que se ha originado un día entre los hombres y ha sustituído a otra que antes pareció también la realidad. Y entonces

vemos esas interpretaciones genéticamente, *in fieri,* en estado naciente, y asistimos a su constitución, como reacción humana a determinadas circunstancias. Cuando reparamos en que no siempre ha sido así como creemos, por ejemplo, en que ese contorno sensible que nos rodea no ha sido siempre "la naturaleza", advertimos que ésta es una interpretación, y que si queremos saber con toda radicalidad lo que es ese contorno, tenemos que restar de lo que se nos presenta *hoy* como "naturaleza" lo que *un día* construyó originariamente un hombre que necesitaba vivir en ese contorno mismo y para ello tenía que saber a qué atenerse respecto a él. "Naturaleza" es el nombre de una solución al problema que ese contorno plantea a todo hombre que se encuentra con él, pero lo decisivo, radical y permanente, lo últimamente *real,* no es la solución, sino el problema mismo, y a él hay que retrotraerse.

Si queremos conseguir, pues, una realidad radical tal como resulta necesaria, hemos de efectuar una *regresión* de las "soluciones" a los problemas vitales en que aflora la realidad en toda su punzante desnudez; es menester, por tanto, una fluidificación o vivificación de las interpretaciones "hechas" y solidificadas, reduciéndolas a su función originaria frente a lo real. Y la historia es el *órganon* de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nuda realidad, como la duda lo fue en el cartesianismo del paso de las ideas recibidas a las ideas evidentes.

39. Explicación y descripción

Esto nos lleva a conceder la primacía metódica a una forma de conocimiento que tradicionalmente estaba postergada, en beneficio de otra. Casi siempre se ha entendido que saber es *explicar.* Literalmente, explicar es *ex-plicare,* desplegar lo que está plegado o implícito. Consiste, pues, la explicación en recurrir de lo inmediato y "dado" a lo mediato y latente, que se supone "implícito" en lo primero; la explicación sustituye, por tanto, lo cuestionable por otra cosa, que pretende ser más inteligible; es, por consiguiente, un proceso de *reducción* de lo problemático y desconocido a lo ya conocido y comprensible. Yo veo, por ejemplo, el arco iris, y lo explico diciendo que se trata de la refracción de las ondas luminosas al pasar del medio aéreo a un medio acuoso; es decir, "reduzco" el arco iris que me es dado al fenómeno físico de la refracción. Y explico el hecho de la visión misma reduciéndolo a un mecanismo psico-físi-

co, consistente en la acción de vibraciones electromagnéticas sobre mis órganos sensoriales, mi sistema nervioso y mis estructuras cerebrales. Es decir, la explicación suele estribar en una reducción de *efectos* a *causas,* y así se ha creído tradicionalmente que el verdadero conocimiento es el de las "causas y principios" de las cosas. (Términos que, por lo demás, se han tomado casi siempre como sinónimos, con un sentido predominantemente causal. Como ha señalado con agudeza Zubiri, la confusión entre causa, principio y elemento —que ha dejado en sombra el ser del segundo, entendido la mayoría de las veces en el sentido de uno de los otros dos— ha lastrado a la filosofía, desde el propio Aristóteles.)

Pero hay que considerar las cosas más despacio. En primer lugar, la explicación es, con todo rigor, una interpretación o teoría de la realidad, y desde luego no coincide con ella, por muy verdadera que sea. La refracción o la percepción visual son *teorías,* construcciones intelectuales, todo lo fundadas que se quiera, muy comprensibles, probablemente ciertas, pero que no son la *realidad.* Me sirven para manejarla, para orientarme, pero no se identifican con ella. Supuesto que, efectivamente, la refracción sea la causa del arco iris, hay que hacer constar que una cosa es éste y otra su causa, y desde luego la causa no agota al ser íntegro de lo causado. En segundo lugar, la explicación en sentido estricto, que es la explicación causal, no pasa nunca de ser esquemática y universal, y deja fuera de sí lo más real de la cosa: su individualidad concreta; por esto se ha podido decir que no hay ciencia —se entiende, ciencia *explicativa,* por causas y principios— más que de lo universal. En tercer lugar, ese esquema explicativo se presenta como válido para cualesquiera circunstancias, y éstas aparecen a lo sumo previstas en él como "casos" posibles; así ocurre, por ejemplo, con el modelo de explicación, que es la ley física. (Como veremos más adelante, cuando la realidad exige que se tenga en cuenta la individualidad circunstancial, como ocurre en el caso de la historia, la "explicación" tiene que ser sustituída por algo de "función" análoga, pero de mecanismo y requisitos bien distintos: la hermenéutica.)

Esto quiere decir que la explicación no puede ser un modo primario de conocimiento, porque consiste formalmente en la reducción de lo real, tal como se presenta a nosotros, a una interpretación; y como lo real no se deja reducir íntegramente, sino que en su peculiaridad más auténtica es, con todo rigor, *irreductible,* a todo saber explicativo tiene que preceder una previa aprehensión de lo real tal y como lo encuentro, con exclusión formal de toda interpretación o

teoría, en su pura concreción circunstancial; y a esto llamamos *descripción.*

Son conocidos los estadios en que la filosofía de los últimos cien años ha ido tomando conciencia del alcance y las condiciones de la descripción. Los estímulos fueron dobles: de un lado, como reacción frente al sensualismo francés de Condillac y sus discípulos, Maine de Biran inicia un nuevo modo de consideración de la vida psíquica, fundado en la introspección o análisis de la intimidad, que lo llevó al descubrimiento del *sentido íntimo* y de la realidad como *resistencia al esfuerzo*; de otro lado, la reacción ante el "pensar constructivo" de los idealistas alemanes lleva a Auguste Comte a atenerse a los *hechos* y a sustituir la imaginación y el raciocinio por la *observación.* El positivismo pretende atenerse a las cosas mismas, a los "fenómenos", tales como me son *dados;* pero pronto es infiel a sus propias exigencias: primero, porque, presa de su naturalismo, recae en el mecanismo de la "explicación", pues busca ante todo las *leyes* de los fenómenos; y segundo, porque, rebasando ampliamente la evidencia de lo observable, introduce una metafísica subrepticia y larvada, que identifica arbitrariamente lo *real* con lo *dado* y lo dado con lo que es objeto de *percepción sensible*; es decir, sustituye la descripción de lo efectivamente observado por una construcción mental o teoría. Los pasos decisivos para la formulación del método descriptivo se dan, precisamente, al intentar superar el positivismo. Ante todo, Dilthey —no en vano formado en el ámbito de la historia—, que postula, frente a la psicología explicativa y causal dominante en su tiempo, una psicología *descriptiva y analítica*[2], en íntima conexión con sus estudios sobre la *hermenéutica.* Aproximadamente en la misma época, Brentano, por muy distintas vías y aun sosteniendo un punto de vista opuesto respecto al método —*vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est,* sostenía Brentano mientras Dilthey se esforzaba por fundamentar el método privativo de las "ciencias del espíritu"—, afirma la necesidad de un "empirismo" que apela formalmente a la *evidencia* de los fenómenos en su mismidad[3]. Y, por último, Husserl ha sido el gran teórico de la *descripción,* convertida en sus manos en el método mismo de la fenomenología; y precisamente Husserl hace consistir su innovación —la de atenerse a las cosas mismas y tomarlas en su pureza fenomenológica para describirlas— en una realización rigurosa de las

[2] *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (*Gesammelte Schriften,* V).

[3] *Psychologie vom empirischen Standpunkt.*

exigencias del positivismo, a las que éste fue infiel: positivismo absoluto —dice Husserl— frente a parcial positivismo.

La consideración de la realidad, en orden al descubrimiento de su verdad *radical,* requiere ante todo que esa realidad misma, despojada mediante la historia de su pátina interpretativa, nos sea *patente,* y su forma primaria de aprehensión es puramente *descriptiva.* Y si queremos atenernos con toda pulcritud y rigor a nuestras propias exigencias metódicas, tendremos que guardarnos de introducir ningún principio explicativo, ni establecer otras conexiones entre los *datos* descritos que las que vengan impuestas por la estructura misma de la realidad. En otros términos: la descripción no puede agotar ni satisfacer las exigencias del conocimiento, porque no basta para que yo sepa a qué atenerme respecto a la realidad; pero todo lo que trascienda de lo meramente descriptivo ha de venir postulado por los requisitos de la descripción misma; es decir, las formas mentales superiores y más complejas a que será menester llegar tienen que ser *impuestas* por las conexiones, *descriptivamente evidentes,* entre los ingredientes de la realidad. En suma, el movimiento de la mente tiene que ser forzado por las implicaciones y complicaciones de lo real, de suerte que la *teoría* en este nuevo sentido sea la resultante necesaria de un intento riguroso y exhaustivo de pura *descripción.*

40. Fenomenología

La forma más madura y rigurosa a que ha llegado la técnica del conocimiento descriptivo es, como todos saben, la fenomenología. Pero es notorio que esta expresión se usa en dos sentidos: para designar el *método fenomenológico,* o bien una cierta filosofía, principalmente la de Husserl, que es un *idealismo fenomenológico.* El título del primer libro teórico de Husserl *sobre* la fenomenología —las *Investigaciones lógicas* son la realización de la fenomenología, no su teoría, y ese mismo nombre apenas aparece en ellas— recoge ya esa duplicidad: *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*; y esta última es la que aparece programáticamente trazada en las *Meditaciones cartesianas* y, parcialmente, en la *Lógica* y en su libro póstumo *Experiencia y juicio* [4].

[4] Los títulos y fechas exactos de estos escritos de Husserl son: *Logische Untersuchungen* (1900); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) —al mismo nivel que esta obra pertenece el ensayo *Philosophie als strenge Wissenschaft* (en *Logos,* 1911)—; *Méditations cartesiennes* (conferencias

Aun prescindiendo del idealismo fenomenológico como filosofía personal de Husserl [5], las divergencias en cuanto al método son considerables dentro de la propia escuela fenomenológica; y la razón es que, aunque hasta cierto punto quepa distinguir ambas cosas, el método no es separable de la filosofía efectiva a que por él se llega; y de este modo, determinadas características del método de Husserl están condicionadas por su propósito de evitar la metafísica, y éste, a su vez, por una previa idea de la realidad. Por eso, en Scheler o en Heidegger —para no hablar sino de los más próximos— el propio método fenomenológico adquiere formas peculiares. Y aquí uso el término fenomenología en un sentido elemental, previo a estas divergencias, y que responde a la *exigencia* general de que ha partido la indagación fenomenológica.

Zu den Sachen selbst! —¡a las cosas mismas!—; éste fue el lema inicial de Husserl. La fenomenología consistió desde luego en una apelación a la inmediatez. Pero lo característico de ella fue el proceder con absoluta fidelidad al modo de ser de los objetos; es decir, al pretender que los objetos le fuesen *dados* en sí mismos —la *Selbstgegebenheit*—, Husserl estaba dispuesto a atenerse a la contextura peculiar de ellos, y no los forzaba a un modo determinado de *presencia* ni, menos aún, rechazaba a los que no se sometiesen a esta exigencia previa. Este había sido el error del positivismo; en principio, Comte afirmaba la necesidad de atenerse a lo *positum,* a aquello que está "puesto" y yo encuentro ante mí; pero, con una notoria inconsecuencia, sólo reconocía un modo de "darse" o presentarse los objetos: el propio de los hechos físicos, es decir, la percepción sensible; y, mediante una inferencia nada positivista, descartaba toda otra presunta realidad que no estuviese sujeta a esa condición. Husserl hizo suya la exigencia de positividad, pero tomándola con todo rigor y llevándola hasta sus últimas consecuencias. Es decir, la fenomenología ha considerado todo objeto que se hace presente, sea cualquiera el modo de su presencia, y se ha guardado de tomar posición frente a lo que no le es *dado.* El primer fruto de esta actitud, de esta docilidad ante los modos múltiples de ser de los objetos, fue el re-

pronunciadas en 1929 y publicadas en francés en 1931; traducción española —menos la última Meditación— de J. Gaos; edición del texto original alemán, *Cartesianische Meditationen,* 1950); *Formale und transzendentale Logik* (1929); *Erfahrung und Urteil* (1939). [Nuevas ediciones y obras póstumas en la serie *Husserliana,* vols. I-VIII, hasta 1959.]

[5] Cf. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl.* Cf. también mi *Historia de la Filosofía* (14.ª ed.) y en *Obras,* I, p. 403-409 y 432-435.

descubrimiento de los objetos ideales, y con ello el primer campo de los análisis fenomenológicos.

Pero no es esto sólo. Al aceptar que cada modo de ser tenga su forma propia y adecuada de *Selbstgebung,* de presencia "corporal" o "en persona", la fenomenología realiza una efectiva liberación de la mente; porque suprime el apriorismo de que sólo haya un modo de darse *inmediatamente,* y evita así que, por una parte, queden descalificadas las objetividades ajenas a ese modo, y por otra se considere toda "presencia" distinta de él como manifestación *mediata* de un objeto del único tipo reconocido. Para poner algún ejemplo. imagínese la actitud del psicologismo ante un objeto lógico, y compárese con la de la fenomenología: para el primero, se trata de un "pensamiento", es decir, de un acto psíquico o una disposición de la mente humana, que, a lo sumo, se pueden *expresar* o enunciar en una "fórmula" lógica; un juicio es el acto por el cual yo juzgo, y ese acto se puede enunciar en la fórmula "S es P"; el principio de contradicción es la expresión de la imposibilidad de que yo piense que A es B y no es B al mismo tiempo y en el mismo sentido. Para la fenomenología, por el contrario, el juicio "S es P" o el principio de contradicción son objetos de una índole peculiar —ideal—, cuyo modo de ser no coincide con el de lo psíquico y que tienen total autonomía respecto de mis actos; por consiguiente, el juicio "S es P" es él mismo un *objeto,* y en modo alguno una expresión de otra realidad, concretamente la psíquica; dicho en otros términos, cuando tengo en mi mente el *contenido* lógico *S es P,* y me refiero a él como tal, no tengo una manifestación *mediata* de un acto psíquico que no es directamente patente, sino que tengo presente, inmediatamente, un objeto ideal llamado juicio. La fenomenología deja, pues, en franquía a la mente para tomar a la realidad *tal como es,* sin superposición de interpretaciones previas que la desfiguren; es la reivindicación de la pureza de la consideración, sin construcción mental alguna, con eliminación de toda hipótesis previa. La fenomenología tiene por objeto τὰ φαινόμενα, las cosas que se manifiestan o muestran, tales como se manifiestan; es decir, la patencia en cuanto tal. Los *fenómenos,* en este sentido, son lo rigurosamente *dado,* aquello con que me encuentro y que se me hace originariamente presente. Por esto la fenomenología hace su método mismo de la *intuición* —en el sentido preciso que Husserl da a este término—, y su motor efectivo es la *evidencia,* especialmente en la forma superior que Husserl denomina *intelección (Einsicht).*

Ahora bien, la fenomenología no se puede detener en la intui-

ción: es algo más, concretamente un *lógos* de los *fenómenos,* de la realidad hecha patente e intuída. Y aquí comienzan las dificultades. En primer lugar, la "reducción fenomenológica", en virtud de la cual se descarta toda *tesis* o posición existencial y se pone entre paréntesis o "entre comillas" el contenido de los actos y los enunciados respectivos. La ἐποχή pretende eliminar toda tesis metafísica y operar exclusivamente con las "vivencias reducidas"; y como esa reducción o *epokhé* afecta también al sujeto, se trata, no de vivencias empíricas, sino de vivencias de la *conciencia pura* [6]. Pero esta reducción es, en el fondo, ilusoria, como ha demostrado con evidencia Ortega [7]; la conciencia, lejos de ser *la realidad,* es una hipótesis, una teoría o interpretación, en el sentido más riguroso, y yo no puedo eliminar la posición existencial, porque cuando pongo "entre comillas" mi acto anterior y lo reduzco fenomenológicamente, esta reducción es un nuevo acto que se hace sin reducción, *desde la vida,* y el yo que reduce el primer acto es un yo real existente. A propósito del kantismo, recordaba una vez Ortega el título de Beaumarchais: *El barbero de Sevilla, o la inútil precaución*; con mayor exactitud aún se podría decir otro tanto de la fenomenología. Y repárese en que el propio Husserl recoge —así en las *Meditaciones cartesianas*—, la posibilidad de prescindir de la reducción fenomenológica o ἐποχή, aunque advierte que así la fenomenología *sensu stricto* queda convertida en *psicología fenomenológica.* De hecho, por razones profundas, que exceden de este contexto, la sustancia del análisis fenomenológico se salva sin necesidad de mantener la ilusoria reducción; y ésta ha sido la realidad en las más fecundas continuaciones del pensamiento de Husserl.

En segundo lugar, a la intuición —real o imaginaria— se presenta una multiplicidad de *notas.* Estas notas están ligadas entre sí por conexiones de muy diverso tipo; en su teoría de los todos y las partes —uno de los capítulos más penetrantes y acabados de toda la filosofía contemporánea—, Husserl expone con ejemplar precisión esas relaciones. En virtud de éstas, opera la fenomenología su segunda reducción, la reducción *eidética,* y se eleva a las *esencias* de las vivencias intuídas, que son el objeto propio de la descripción fenomenológica. Las "esencias" están constituídas por la totalidad de las notas unidas entre sí por fundación o *Fundierung,* es decir, de tal suerte que una nota *complica* la otra, la requiere para ser, pero sin *implicarla,* esto es, sin que la segunda esté incluída en la primera.

[6] Véase mi *Historia de la Filosofía* (14.ª ed.). *Obras,* I, p. 400-403.
[7] Cf. *ibid.* p. 432-435.

Por ejemplo, el color está unido a la extensión por una relación unilateral de "fundación"; en efecto, el color es un momento "no independiente", que no puede darse sin ir ligado a la extensión; un color inextenso es absolutamente impensable y, en rigor, imposible; pero, por otra parte, la extensión no es, en ningún sentido, "parte" del color, es decir, no está implicada en él, sino complicada con él —para valerme de la terminología, a mi juicio más clara y precisa, propuesta por Ortega.

Pero aquí surge precisamente el problema: ¿puede llamarse *esencia* a ese conjunto de notas de que habla Husserl? No se trata, por supuesto, de mera cuestión de palabras; aparte del hecho, no desdeñable, de toda la tradición filosófica que gravita sobre ese problemático término, ¿no estará latente toda una metafísica en el contenido que Husserl adscribe a él? Y si la mente filosófica se asigna como tarea el descubrimiento y la aprehensión de la *esencia* de las cosas —en el sentido obvio de *lo que las cosas son*—, ¿puede contentarse con el conocimiento de lo que Husserl llama esencias? Por esa razón tenemos que recoger lo que la fenomenología tiene de respuesta a una exigencia concreta —es decir, lo que tiene de problemática— y permanecer en total libertad respecto a las formas concretas en que se ha realizado como doctrina filosófica. Sólo la estructura de la realidad misma —repito— podrá decidir la forma última, los *requisitos* de esa verdad radical cuya necesidad —todavía sólo esto— se nos ha hecho manifiesta.

41. La triple función de la historia

Al llegar aquí tenemos que volver un momento sobre nuestros pasos, para resolver una antinomia, al menos aparente. A lo largo de estas páginas he insistido largamente en el hecho de que la realidad implica la historia, y por tanto en la necesidad de que el conocimiento, para ser real, incluya en sí una dimensión histórica; pero, por otra parte, he mostrado cómo la historia ejerce una acción liberadora, en virtud de la cual desgaja las interpretaciones acumuladas y pone la realidad al desnudo. Parece, pues, que hay contradicción entre estas dos exigencias: si de un lado se impone la historización de la realidad misma, de otro parece que esa realidad sólo se hace patente en su inmediatez cuando se la despoja de la pátina interpretativa que la historia ha puesto sobre ella; es decir, nos encontramos solicitados a una consideración de la realidad *en* la historia y *sin* la historia a la vez. ¿Cómo puede ser esto?

Hay que distinguir tres funciones de la historia. En primer lugar, la historia como ámbito en que se halla inmersa la realidad en cuanto ésta se da en mi vida. Las cosas se me presentan, pues, en la historia, y el escorzo que me muestran está determinado por su situación histórica. Las conexiones entre los diversos elementos de la realidad, que definen lo que llamamos "cosas", dependen al mismo tiempo de la estructura de lo real y de mi intervención, condicionada por su punto de vista o perspectiva. Incluso en los aspectos más elementales, como la unidad y la magnitud, el hecho de que una piedra funcione efectivamente como *una* —lo cual determina su carácter de *tal cosa*— depende del comportamiento de sus elementos físicos y, a la vez, de mi propia magnitud y de las posibilidades de mis órganos sensoriales; para un ente de dimensiones muy exiguas —análogamente, para la observación microscópica—, la unidad piedra se convierte en una multiplicidad o agregado de entidades autónomas; y, a la inversa, un ente de tamaño enorme percibiría y viviría la piedra como un elemento, sólo artificialmente *aislable,* de una realidad de otro tipo, como es para nosotros, por ejemplo, el polvo. Un animal no es *lo mismo* para un pueblo cazador que para un pueblo pastor: para el primero es una *presa*; para el segundo, una *res*; realidades vitales, por cierto, totalmente distintas, y diferentes, a su vez, de la que ese animal tiene para un zoólogo, que lo vive como un *organismo.* Las "cosas" se constituyen como tales, por tanto, en cierta perspectiva, y, como ésta es histórica, figura en ellas como ingrediente *real.*

Ahora bien, esto determina lo que he llamado "absolutismo del pensamiento". Cuando yo conozco una cosa como "tal cosa" y sé que efectivamente es eso, propendo a pensar que es *absolutamente* eso; quiero decir, que es, *siempre y por sí misma,* eso, y que *no es más que eso.* Esto le ocurre tanto al pastor cuando cree que la cabra es *simpliciter* una res *y nada más,* como al zoólogo que está convencido de que es un organismo con tal puesto en una clasificación taxonómica *y nada más.* De este absolutismo es del que nos libera la historia *como saber,* y ésta es su segunda función.

El saber histórico, en efecto, nos muestra lo que las cosas han *ido siendo,* y en esa medida nos descubre que ninguno de esos "seres" agota la realidad de la cosa, la cual rebosa de todos ellos y aparece como un repertorio siempre nuevo de posibilidades de ser. En este sentido, como antes dije, la historia es el *órgano* o instrumento del regreso que ejecuta el pensamiento humano de sus propias interpretaciones a la nuda realidad; anula el "absolutismo del intelec-

to" y deja a la mente en franquía para aprehender todas las posibilidades, para ver la realidad en todos sus escorzos, como lo subyacente a la totalidad de sus interpretaciones, distinto de ellas y más radical que todas. Mediante el saber histórico, el hombre escapa a su *cautividad* histórica; la adscripción inevitable del hombre a una circunstancia histórica determinada se supera virtualmente por esa facultad de transmigrar hermenéuticamente a otras circunstancias. Y, correlativamente, el ser de la cosa presente, de la cosa que encuentro desde mi propia perspectiva, queda enriquecido con un horizonte de virtualidades ontológicas, con un halo constituído por sus demás visiones históricas, conocidas e implicadas, de un modo peculiar, en la mía. Pero no paran aquí las cosas.

Ha señalado Ortega [8] que el pensamiento primitivo es un pensamiento *confundente,* es decir, que su misión primordial consiste formalmente en confundir; quiero decir, en identificar todo lo que *tiene que ver*; así, el hombre que pinta un bisonte tiene ya, en cierto sentido, el bisonte, y el individuo de la tribu cuyo animal totémico es el oso es él mismo, hasta cierto punto, oso. Pues bien, junto a esa forma primitiva de pensar tenemos que poner otra opuesta, que es el pensamiento *abstractivo,* dominante en ciertas circunstancias históricas. Este pensamiento tiende, por el contrario, a *distinguir* —pero no es esto lo malo, porque la distinción es casi la función esencial del pensamiento—; y una vez distinguidas las cosas, sustantiva lo distinguido, es decir, lo *separa* o aísla, lo abstrae, en suma. Pero repárese en que la abstracción es también legítima y necesaria; lo que convierte en vicioso al pensamiento abstractivo es que no toma lo abstracto como abstracto, sino como real, es decir, como concreto. Cuando yo hablo, por ejemplo, de los ciudadanos, esto tiene perfecto sentido, pero lo pierde tan pronto como olvido que *no hay ciudadanos* en el mundo, que hay hombres, a los cuales, mirados desde cierto sesgo, acontece ser ciudadanos; pero esta su ciudadanía se da entretejida con todas sus demás determinaciones, y sólo existe como tal apoyada en un acto formal de abstracción que yo ejecuto; y, en efecto, tan pronto como se echa en olvido esto y se cree que hay ciudadanos, empiezan a marchar mal las cosas en el mundo.

Este pensamiento abstractivo, partiendo de las conclusiones a que hemos llegado, nos puede inducir a error. Porque, efectivamente, del hecho de que ninguna de las interpretaciones históricas es la realidad, lo cual es certísimo, propende a inferir que la realidad es *apar-*

[8] Cf. *Prólogo a un tratado de montería,* y también *Apuntes sobre el pensamiento.*

te de esas interpretaciones, lo cual es sumamente falso. Me explicaré. La primera actitud del pensamiento consiste en confundir la interpretación vigente y actual con la realidad misma. El saber histórico, en segundo lugar, descubre que esa interpretación —la presunta realidad— ha *llegado a ser,* precisamente como sustitutivo de otra interpretación que antes apareció también como la realidad, y un día perdió su vigencia o vigor; esto hace caer en la cuenta de que, probablemente, a la presunta "realidad" anterior le ocurría lo mismo, y la historia lo comprueba; entonces se ve que la realidad sólo se hace patente en sí misma cuando la distingo de sus interpretaciones, como aquello que las provoca y las hace necesarias; pero al llegar aquí, la inercia del pensamiento hace imaginar que es menester *suprimir* esas interpretaciones históricas, para *dejar sólo la realidad*; y al intentar hacerlo se volatiliza ésta y *no queda nada.* ¿Cómo es esto posible?

Aquí aparece la tercera función de la historia. Ninguna interpretación *es la realidad,* pero todas ellas *son realidad*; dicho en otros términos, la realidad no se agota en ninguna de sus interpretaciones, pero *sólo se manifiesta en ellas.* La realidad "cabra" no se agota en ser presa, ni res, ni organismo, pero es todas esas cosas y otras más, y no tiene ningún sentido para nosotros aparte de ellas. Lo que es menester suprimir es el erróneo *y nada más* que el pensamiento tiende a agregar a sus determinaciones. La cabra es organismo, res o presa *y algo más.* La historia ejerce su acción liberadora cuando distingue la interpretación de *la* realidad; pero no es liberación, sino mutilación o despojo, negar lo que la interpretación *tiene de realidad.* Con otras palabras, la historia descubre el carácter interpretativo de las interpretaciones; pero éstas son interpretaciones *de* la realidad, e importa retener este genitivo. La historia, lejos de anular o suprimir las interpretaciones, tiene que echar mano de todas, liberándonos así de la adscripción a la nuestra circunstancial o, mejor aún, haciendo que ésta quede henchida con la sustancia de todas las demás, rebosante de sí propia. La realidad, decía antes, es lo que suscita y provoca las interpretaciones; pero sólo se denuncia y manifiesta por ese carácter provocativo o incitante, es decir, a través de las interpretaciones que surgen del dramático quehacer del hombre con ella. En la historia, pues, se patentiza la realidad; pero sólo se *descubre* cuando se la distingue de cada una de las interpretaciones que suscita, cuando no se la *encubre* con ellas.

Para ello es menester que esas interpretaciones sean *justificadas*;

si la realidad es lo que las *hace ser* y las provoca, en su dinámico contacto con el hombre, sólo se manifestará eficazmente a través de ellas cuando la veamos *haciéndolas* ser, cuando las veamos haciéndose, surgiendo como una necesidad de cada una de las vicisitudes del drama humano. Sólo la *vida* efectiva de esas interpretaciones, su alumbramiento, su vigencia, su forzosa declinación y sustitución, revela la estructura de la realidad de que emergen y de la que son ingredientes. Si nosotros viésemos accionar y gesticular a un hombre, reaccionando a su contorno o circunstancia, oculta para nuestra mirada, podríamos reconocer cuál era, infiriéndola de esos gestos y acciones; pero ningún gesto aislado, ninguna posición inmovilizada de ese hombre permitiría esa inferencia; sólo la continuidad de sus movimientos, el hacer una cosa después de haber hecho otra, podría revelar la fuente auténtica de todos ellos: la circunstancia de aquel hombre vivo.

Esta es la tercera función de la historia; cuando vemos *hacerse* esas interpretaciones, cuando las vemos sucederse, de tal suerte que aflora una *porque* antes habían aparecido las demás sobre la faz de la tierra; cuando se justifican, en suma, palpamos la realidad latente, que se hace patente en ellas; mejor aún, en su efectiva y coherente sucesión. Y a esto es a lo que llamamos, con algún rigor, *historia.*

Pero si miramos las cosas bien, veremos que sólo *entendemos* esas interpretaciones cuando las vemos hacerse y, más todavía, *tener que hacerse.* Y a esta forma superior de justificación intelectual es a lo que se llama *dar razón de algo.* Sólo ese conocimiento es capaz de hacernos entender la realidad , saber a qué atenernos o dar razón de ella. Pero, ¿qué quiere decir *razón*?

V

LA RAZON

42. Los sentidos del término

No es fácil encontrar una palabra con mayor número de implicaciones significativas que *razón*. Junto al uso más "técnico" en la filosofía, están vivas en el idioma acepciones distintas, cuyas conexiones importa retener. Las dificultades aumentan si, dejando los valores semánticos de la voz castellana *razón*, se considera su origen latino —*ratio*—, y más aún cuando se buscan sus equivalentes en otras lenguas, y muy concretamente en las de mayor tradición filosófica entre las no latinas, es decir, en griego y en alemán. Y, ante todo, se encuentra que no hay univocidad en las correspondencias, y que en ninguna de esas lenguas hay un sólo término que vierta el complejo significativo a que apunta la expresión *razón*.

Enumeremos —sin pretender la integridad ni un orden fundado— algunos de los sentidos vivos que tiene en español ese término. 1) Razón en su significación más amplia, como facultad o condición del hombre, tal como se entiende cuando se habla de "estar en su razón" o de "perder la razón". Más adelante habrá que precisar el sentido de lo que he llamado vagamente "facultad" o "condición". 2) El sentido de estar en lo cierto o tener la actitud justa, como en la frase "tener razón". 3) Razón como motivo: "he hecho esto por tal razón". 4) Razón como fundamento: "la razón de que la madera flote es su densidad", "por razón de antigüedad". 5) La expresión o "puesta en marcha" de los motivos o fundamentos: "tener o dar buenas razones para algo". 6) En algunos contextos, esa misma expresión o *decir* en cuanto tal: "razón de amor". 7) Justificación o explicación: "dar razón de algo". 8) La forma trivial de este sentido, como mera información o noticia: "dar razón en la porte-

ría". 9) Relación matemática: "razón de dos cantidades". 10) Razón como raciocinio.

¿Cuál es el *núcleo significativo* de la expresión *razón*? Estos sentidos diversos no son, evidentemente, equívocos, sino analógicos, aunque tal vez fuese preciso modificar el concepto tradicional de analogía; y acaso sea posible desprender de ellos un sentido primario y radical, es decir, no tanto que los "fundamente" a todos, sino más bien que los "vivifique" —dejando aparte la cuestión de si no es eso un modo decisivo de fundamentación—. Podemos recoger tres notas, que aparecen en el uso habitual y cotidiano de la palabra razón: la primera es la referencia a una instancia ajena a mí o que de algún modo me trasciende, a lo que se ha solido llamar, con un término harto inadecuado y con frecuencia trivial, lo "objetivo"; yo diría mejor la *realidad*: el "estar en su razón" implica una radicación o incardinación real del que está; el "tener razón" envuelve un apoyo *a tergo,* que da fuerza a la actitud; y ése es el sentido de la apelación a los motivos o fundamentos. Razón es, pues, cierta referencia o, mejor, inserción en la realidad. La segunda nota envuelve el momento de la *conexión*: los enlaces causales, de fundamentación o motivación, o de justificación; la relación de la "razón" matemática; la "coherencia" como signo manifiesto del "estar en su razón": en todos los casos, razón funciona como sinónimo de cierto nexo o vínculo entre realidades, o entre el "sujeto" de la razón y la realidad como *contexto.* La tercera nota es la de *posesión*: en primer lugar, de uno mismo, y por eso el "estar en su razón" coincide con el "estar en sus cabales" —es decir, poseerse cabal e íntegramente— o el "ser dueño de sí mismo", y se opone al estar "fuera de sí", "alterado" o "enajenado"; en segundo lugar, posesión de la realidad, que es "comprendida", esto es, abarcada o apresada —"aprehendida" o, simplemente, aprendida— en sus motivos o fundamentos; de un modo aún más riguroso, posesión de aquello de que se "da razón" o cuenta, que se cuenta y enumera, y así se tiene "en la mano"; y de ahí la transición de los sentidos de la razón que indican *decir* o raciocinar, porque en el pensamiento discursivo y en el decir se toma posesión de lo *dicho* y se capta la conexión entre sus términos.

Podríamos decir, pues, que el *sentido subyacente* a las diversas acepciones cotidianas, vivas en el lenguaje, de la palabra *razón,* su núcleo significativo o semántico, el que precisamente "da razón" de esa pluralidad de significados, es éste: *la aprehensión de la realidad en su conexión.* Y advertimos que esta fórmula traduce inmejorablemente en forma *conceptual* lo que, de modo simplemente *vi-*

vido, descubrimos antes como raíz de la función más rigurosa y auténtica de la verdad: el *hacerse cargo* —expresión de tan claro matiz posesivo —o *saber a qué atenerse* respecto a la situación en que se está —donde transparecen por igual los momentos de inserción, conexión y posesión de la realidad—. Esto nos pone sobre la pista de una peculiar implicación, funcional y vital, entre *verdad* y *razón,* que será menester poner en claro. Y ya en este momento resulta visible que el *método,* es decir, la *vía de acceso* a la realidad que la función de la verdad exigía, culmina en la *razón,* toma de posesión peculiar de esa realidad misma. Y el problema estriba, por tanto, en descubrir el *modo* de esa posesión, en virtud de la estructura de lo real y de los requisitos de la función veritativa. Con lo cual quedará en claro la triple implicación entre la verdad, el método y la razón, y con ello esclarecido el sentido radical del *saber.*

43. La función de la razón

Dije antes que la fórmula "aprehensión de la realidad en su conexión", utilizada para asumir el sentido subyacente a las diversas acepciones del término razón, era el correlato *conceptual* de la función de la verdad como "saber a qué atenerse" respecto a una situación en que uno se encuentra. ¿Qué quiere decir esto? Por lo pronto, que la razón se mueve en el ámbito de la verdad y, por tanto, responde a esa exigencia de la vida humana consistente en que su circunstancia tenga figura de *mundo,* para que el hombre pueda decidir en cada instante lo que va a hacer —y a ser— en el siguiente. Es decir, la razón es un modo de respuesta o, si se quiere, un instrumento para que el hombre pueda vivir un tipo de vida —la que llamamos humana— que *pretende* vivir, movido por la situación en que se encuentra —dando aquí a la palabra situación un alcance que envuelve su estar en un mundo y sus estructuras psicofísicas—. Pero de aquí se siguen algunas consecuencias que determinan el carácter de la razón en cuanto exigida por la vida humana.

En primer lugar, hay una diferencia radical entre la vida del animal —en la medida en que analógicamente la conocemos— y la del hombre. Mientras aquél *reacciona* en cada momento a ciertos *estímulos* de su *ambiente* —importa retener las tres notas subrayadas—, éste, en cuanto hombre, *actúa* en *vista* de las *realidades* de su *mundo.* (Digo en cuanto hombre, porque el hombre es *también* animal, aunque su animalidad queda esencialmente modificada *en* su

humanidad.) Es decir, para el hombre, que no está simplemente articulado con un ambiente o medio, sino que vive *en* un mundo, los ingredientes de éste son realidades con que se *encuentra,* que *están ahí* —o, por el contrario, no están ahí y "brillan por su ausencia", como dice la espléndida expresión popular española—, con las cuales *cuenta,* y por eso tiene que captarlas, aprehenderlas o tenerlas en su mano. ¿Para qué? Para hacer con ellas su vida. Pero esta sencilla frase implica: primero, que la vida no está hecha; segundo, que el hombre tiene que hacerla; tercero, que no puede hacerla solo, sino con algo que lo trasciende y que llamamos "cosas"; cuarto, que antes de hacer algo tiene que poseer *ya* en cierto modo esa realidad —a esto he llamado antes el *apriorismo* de la vida humana—; quinto, que la vida es, por tanto, *proyecto* o futurición; sexto, que es menester imaginarla previamente o *previvirla.*

Pero esto requiere, a su vez: tener una multiplicidad de elementos con los cuales se puedan combinar los proyectos; no contar sólo con los elementos *presentes,* sino con los ausentes o latentes, sobre todo en esa forma de peculiar latencia que es el futuro; moverse así, por consiguiente, en un horizonte de *posibilidades* —facilidades y dificultades— que definen el cauce de nuestra vida, la cual habrá luego de henchirse de concreción circunstancial; en suma, de realidad.

Esto explica que al hombre no le baste con la percepción sensible; la mera percepción sólo hace aprehender un objeto presente, y con ella sola no sabría uno nunca a qué atenerse respecto a una situación; en rigor, la percepción *humana,* en su función normal, excede ampliamente del contenido estrictamente perceptivo, y es sólo un ingrediente de algo más profundo y previo: el encontrarse en una situación; los casos excepcionales de percepción aislada —imaginarios o artificiales y casi de laboratorio— apenas tienen valor cognoscitivo para el hombre [1].

El hombre necesita, pues, la aprehensión del contorno *como realidad,* incluídas sus virtualidades; es decir, no como estímulo, como algo que simplemente me afecta, sino como algo que tiene *consistencia* y con lo cual, por tanto, puedo contar para hacer mi vida *en vista* de ello. Por último, la forma de *consistir* que hace que las cosas lo sean y puedan estar en un mundo es la conexión. La aprehensión de la realidad no pueden ser nunca una simple mención o referencia puntual o puntiforme, sino que en ella toda referencia compli-

[1] Algunas precisiones en mi ensayo "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 228-236). *Obras* [IV, p. 124-128].

ca un *contexto,* dentro del cual adquieren sentido real las notas mentadas, que por eso justamente son *notas de* una cosa; en otros términos, la aprehensión de la realidad tiene que ser siempre *comprensión.*

(Repárese en que los griegos, concretamente Aristóteles, consideraban que el *lógos* más propiamente tal y que se entiende como razón, el decir enunciativo (λόγος ἀποφαντικός), toma las significaciones en conexión (κατὰ συμπλοκήν), y sólo funcionan como abstractos suyos las significaciones inconexas (ἄνευ συμπλοκῆς, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν λεγόμενα) o conceptos. Por esto la palabra λόγος envolvió siempre en griego, incluso cuando significaba "palabra", una alusión a un *decir* efectivo o λέγειν, y no fue sinónima de "nombre" (ὄνομα) o "verbo" (ῥῆμα). Y recuérdese que el sentido primario de λέγειν es *reunir,* incluso físicamente, por ejemplo, unos huesos (*Iliada,* XXIII, 239). Es decir, la idea de conexión está en la raíz misma del concepto de *lógos.*)

Todo esto muestra que la vida humana *postula* la razón, en el sentido que hasta aquí hemos descubierto en este término. La situación en que el hombre se encuentra —repito que en esta palabra situación se incluyen desde luego sus estructuras y dispositivos psicofísicos y su "intramundanidad"—, junto con la pretensión que constituye a cada hombre, exigen que éste aprehenda o, mejor, comprenda la realidad en su sistema de conexiones, para que pueda, en vista de ella, imaginar o proyectar la vida que tiene que hacer. Dicho con otras palabras, decir que el hombre es racional quiere decir, por lo pronto, que *necesita serlo,* y en segundo lugar, que *puede* serlo; y no al revés, porque son muchas las cosas que el hombre puede ser y que, sin embargo, en modo alguno lo constituyen y definen; y en cambio, le pertenecen esencialmente otras que tal vez nunca pueda ser, pero que en efecto necesita; por ejemplo, ser feliz.

La razón aparece, pues, como *instrumento de la verdad.* Pero necesitamos alguna mayor precisión; porque antes distinguimos dos formas de verdad: la verdad en que "se está" o creencia *sensu stricto,* y la verdad a que "se llega" o verdad conocida. ¿De cuál de estas verdades es instrumento la razón? Por lo pronto, de la segunda. La verdad conocida o *descubierta,* la verdad a que se accede o llega, es la que impone la necesidad de aprehender la realidad en la forma ya examinada. Por el contrario, en el estado de creencia se *está* ya en una virtual posesión de la realidad como *crédito,* según vimos antes, y el hombre no ha de ejercitar ninguna función activa para estar en la verdad, o sea para saber a qué atenerse.

función efectiva de las creencias es hacer posible mi vida, y ésta es, como vimos, proyecto y futurición; por tanto, es la razón la que tiene que aprehender la situación en que estoy, al menos en su dimensión temporal futura, para que yo sepa lo que he de hacer, aunque sea en vista de lo que poseo ya como creencia.

En suma, podemos admitir, con estas precisiones, que la razón es instrumento de la verdad. Y, desde luego, de modo eminente, de la verdad que se busca cuando no se sabe a qué atenerse. Por tanto, la verdad radical que necesitamos tiene, en última instancia, como método o vía de acceso a la realidad ese modo de aprehensión de ella que llamamos *razón.* Poseer la verdad radical significa, pues, *dar razón de la realidad.*

44. Las interpretaciones de la razón

Pero al llegar aquí conviene ser fieles a nuestro propio método; es decir, tener en cuenta las interpretaciones de la razón que más directamente gravitan sobre la nuestra: de un modo concreto, las que condicionan nuestra tradición intelectual y nuestro lenguaje; y en especial los términos griegos y latinos cuyo sentido responde a ese "núcleo significativo" que hemos descubierto en la expresión española *razón.*

En primer lugar, hay dos términos griegos que se reparten —si vale la palabra— las funciones semánticas de "razón": *noûs* y *lógos,* con los dos verbos correspondientes: *noeîn* y *légein.* Y, ante todo, los verbos, cuyo sentido es el primitivo y del cual toman el suyo ambos sustantivos verbales.

El verbo νοεῖν significa, por lo pronto, *ver,* incluso en el sentido inmediato de la percepción visual; pero esta significación tiende a matizarse mentalmente: νοεῖν es percibir con la mente, aprehender; de ahí se pasa fácilmente a los sentidos derivados: pensar o considerar, reflexionar; en forma más técnica, concebir; y también proponerse, y —refiriéndose a las palabras— significar o querer decir. El sustantivo tiene sentidos muy próximos; es la *mente,* en una primera acepción lata, que incluye el sentido y la aprehensión intelectual; pero pronto predomina este último matiz, que envuelve la significación *razón* o intelecto, y secundariamente la de acto de pensamiento; finalmente, como el verbo νοεῖν, el *noûs* significa el "sentido", y también el designio o propósito. En suma, la vivencia que expresa este término es primariamente la aprehensión de la realidad, fundada en la metáfora de la *visión,* que condiciona toda la concepción he-

Según esto, pues, dentro del ámbito genérico de la verdad se opondrían la razón y la creencia. Esto, hasta cierto punto, es exacto; pero sólo hasta cierto punto. Sería un error creer que la razón no tiene nada que hacer en la creencia. ¿Cuál es su papel?

A mi entender, un papel triple. En primer lugar, la creencia me pone ya en posesión— si bien a "crédito"— de la realidad a que afecta, y me exime, por consiguiente, del quehacer de ir a ella y captarla; pero como la creencia misma es, a su vez, una realidad, yo me encuentro con ésta en mi circunstancia, y para "hacerme cargo" de ella necesito una aprehensión de ella misma, ya que no de su objeto. La forma más elemental de esto es la necesidad de que una creencia, para ser creída, sea "comprendida"; y esto es lo que ha de hacer la razón. Por tanto, ésta pertenece ya a la creencia, si no por lo que la creencia tiene de "acerca de", sí por lo que tiene de "mía"; y por esto el animal, que no tiene razón, tampoco puede tener creencias. (Entre paréntesis, creo que sólo se conseguiría entrever el misterio de la vida animal interpretándola analógicamente desde la humana e investigando cuáles son los dispositivos homólogos o "vicarios" de los que constituyen la estructura de ésta.) Recuérdese, para referirnos ahora a una forma concreta de creencia, la fe religiosa, que ésta ha sido definida como *rationabile obsequium,* y que, por otra parte, ciertos conocimientos racionales se han denominado *præambula fidei* —el que ambas denominaciones se entiendan a veces de un modo trivial no afecta a la profundidad real de su sentido—; pero, sobre todo, me interesa recordar que en ciertos momentos decisivos del pensamiento cristiano —San Anselmo— las creencias o dogmas han sido vividos como una peculiar "realidad" dada, sobre la cual *tenía* que ejercitarse la razón; y de ahí el famoso principio *fides quaerens intellectum* o, en otra forma, *credo ut intelligam* [2].

En segundo lugar, además de la comprensión del "sentido" de la creencia, tengo que alojarla en el sistema general de ideas y creencias desde el cual vivo, y por tanto me veo obligado a "dar razón" de ella, a hacerla ingresar en un contexto coherente, dentro del cual pueda cumplir su función.

En tercer lugar, por último, aunque yo me apoye *a tergo* en las creencias y éstas vengan de mi contorno social, en una u otra forma; es decir, aunque yo reciba sin activo quehacer mío, una peculiar "noticia" de algo que no me es presente —*fides ex auditu*—, la

[2] Cf. el apartado sobre San Anselmo en mi citado estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro.* [En *Biografía de la Filosofía, Obras,* II.]

lénica del conocimiento como luz, aspecto y potencia (φῶς, y de ahí φαινόμενον; εἶδος o ἰδέα; ἀλήθεια).

Por otra parte, el sentido primario del verbo λέγειν es el de recoger o reunir, del cual se deriva inmediatamente el de escoger o elegir, y en segundo término el de contar o enumerar, y por ende detallar; de ahí hay un tránsito próximo al sentido de "decir", capital en la semántica de este verbo, pero relativamente tardío, pues no se encuentra en Homero, sino por primera vez en Hesiodo; por último, tiene el valor de llamar o dominar y, de un modo análogo, significa o querer decir —sentido que coincide con uno de los del verbo *noeîn*—. En cuanto al λογός —uno de los conceptos decisivos que maneja la mente griega—, significa ante todo cómputo o cuenta, y así viene a designar un departamento del tesoro, una oficina pública (como veremos, éste es uno de los significados primeros de *ratio*); de un modo analógico, quiere decir medida, y con mayor generalidad relación o correspondencia, que por lo pronto conserva un matiz cuantitativo, y así *logos* es el nombre de la razón o proporción matemática entre ciertas magnitudes; de aquí se pasa sin dificultad a un valor cualitativo, el de regla o norma, por ejemplo, para la conducta; y esta norma, que es la medida o relación de los actos, funciona a la vez como explicación de ellos, pretexto o motivo; de aquí se deriva el sentido del argumento con que se explica, y correlativamente el de fundamento o *razón*; si se considera de un modo formal, el *lógos* adquiere el sentido de fórmula o, de una manera más precisa, definición, y a la vez el acto con que se posee ésta, es decir, el pensamiento o *raciocinio,* y por tanto la *razón* como facultad. Por otra parte, λόγος es también "decir"; pero conviene precisar el matiz significativo que tiene: en primer lugar, narración o relato, de cualquier tipo que sea: fábula, leyenda, cuento, o bien relato histórico —por oposición a *mythos*—; también, sobre todo en plural (λόγοι), significa "historias", por oposición a la historia *sensu stricto* (ἱστορία): pero igualmente significa en ciertos contextos prosa por oposición a la poesía (ποίησις), y así viene a significar historia, pues las primeras obras escritas en prosa fueron las de los historiadores. De estos sentidos primarios del *lógos* como decir se pasa a los que se refieren a la expresión verbal; pero, como ya vimos, no significa primariamente palabra, en el sentido de "una palabra", sino más bien un decir efectivo, una *frase*; de ahí la acepción corriente de *lo que se dice*: un "dicho", un rumor, o bien un oráculo o un proverbio; o, desde otro punto de vista, un debate o diálogo, y sus partes —de ahí el valor de *lógos* como "sección" o "tratado", muy próximo al de "li-

bro" en su acepción antigua—. De "lo que se dice" se pasa a "aquello de que se dice", y *lógos* adquiere el sentido de asunto o tema; por último, vistas las cosas de un modo formal, denomina *el decir,* el habla —así en la expresión aristotélica que define al hombre como ζῷον λόγον ἔχον o "animal racional", literalmente animal que habla—, y, por tanto, el lenguaje. (Dejo de lado el sentido, no estrictamente helénico y cargado de múltiples implicaciones que tiene el Logos del cuarto Evangelio.)

Si buscásemos un sentido nuclear o central de la palabra λόγος, tal vez lo encontrásemos en la frase λόγον διδόναι, "dar cuenta o razón de algo", tal como aparece, por ejemplo, en Herodoto, III, 142, a propósito del dinero (χρήματα). El modo superior de aprehensión de algo, desde el punto de vista de un heleno, es "dar razón" de lo que se "ve". La visión noética recibe su plenitud en el *lógos,* que *dice* lo que las cosas *son,* y lo que son —el ὄν o ente— sólo se manifiesta al *noûs.* En el poema de Parménides, que significa el descubrimiento del ente por la vía de la verdad o *noûs,* hay un texto en que la diosa ordena al filósofo "juzgar con la razón" (κρῖναι δὲ λόγῳ) acerca de lo que es, del contenido de la visión noética (Diels, fr. 1). Y en Platón la forma de posesión de la realidad vista —las *ideas* o "aspectos"— es la *dialéctica,* el movimiento del *lógos* mismo, y por eso su expresión es el *diálogo.* Esto muestra la profunda conexión interna entre el νοῦς y el λόγος, y el sentido helénico de la *razón* [3].

Si ahora pasamos a los términos latinos, tendremos que considerar tres: *mens, intellectus* y *ratio,* pues ninguno de ellos solo agota el contenido semántico de nuestra "razón". La raíz de *mens (men)* parece tener un sentido directa y no metafóricamente espiritual, y se refiere a los actos de memoria y la imaginación; su forma más sencilla es el verbo *memini,* pretérito con valor de presente; *commentum* significa invención o ficción, y este matiz se conserva en el verbo *commentor,* mientras que en el sustantivo *commentarius* —que quiere decir, en primer término, notas o memorias— reaparece la idea de recuerdo; la mera referencia de la mente a algo es la mención o *mentio,* y el verbo *mentior* es inventar o imaginar, sentido del cual se pasa, probablemente por vía del eufemismo, a la acepción ordinaria de mentir. La memoria y la imaginación están a la base, pues, de la noción latina de la mente: dos momentos que será menester tener presentes si se quiere lograr una idea cabal de la razón.

[3] Pueden consultarse, aparte del Diccionario de Bailly, el excelente *Greek-English Lexicon,* de Liddell-Scott (Oxford 1940), y el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* de E. Boisacq (2.ª ed., París-Heidelberg, 1923).

En segundo lugar, *intellectus* tiene la misma raíz del verbo *lego (legere),* idéntico con el λέγω (λέγειν) griego, con el cual coincide en su significación primitiva —reunir, elegir—, aunque después siguen evoluciones semánticas divergentes. *Legere,* como es bien sabido, significa leer, en su acepción más usual —tal vez por entenderse la lectura como un reunir las letras o las palabras para desprender su sentido—. *Intellectus,* de *intelligere,* alude, no a un "leer el interior", como a veces se ha interpretado, sí a un reunir o recoger dentro, se entiende dentro de la mente, es decir, captar o aprehender algo interiormente.

Por último, *ratio.* Desde el punto de vista semántico, es un término próximo a λόγος. Es también un sustantivo verbal, del deponente *reor (reri),* cuyo sentido primario es calcular. La expresión *pro rata (parte),* de donde viene el nombre español prorrata, recoge claramente esa acepción de *reri.* El adjetivo *irritus* —negativo de *ratus*— es vano, nulo: lo que "no cuenta". *Ratio* es, en primer lugar, cuenta, y de ahí su uso en la hacienda, privada y pública; es también cálculo, y de este sentido se deriva el de previsión y, por tanto, el de *facultad* de calcular y prever, de aprehender el orden y la conexión de las cosas; en suma, el sentido más estricto de *razón*[4]. La expresión latina *rationem reddere* traduce la helénica λόγον διδόναι. Encontramos, pues, en la *ratio* latina el mismo sentido de "dar cuenta" que en griego; pero mientras en esta lengua se trata de dar razón de lo que se ve, en latín se alude más bien a lo que se recuerda o imagina, a lo que se recoge o aprehende interiormente; repárese en que *recordar* es volver al corazón *(recordari)* y *acuerdo* o *cordura* tienen la misma raíz; por eso *vecordia* es lo mismo que *amentia* o *dementia,* privación o desviación de la *mens*: y aquí encontramos una nueva conexión entre el *recordar* y el *memini* latino, que enlaza semánticamente las dos raíces. En lugar de la interpretación *visual* y *dicente* de la razón, el latín nos ofrece una vivencia de ella basada en la *memoria* y la *comprensión*; son dos modos distintos de apropiación o aprehensión de la realidad. Por eso, mientras la forma suprema de posesión mental de la realidad se llama en griego *teoría* (θεωρία), esto es, visión, en latín se llama *contemplatio,* que alude a un espacio acotado y cerrado *(templum)* dentro del cual se observan los presagios. A la visión desde *fuera* (idea o aspecto) se opone la comprensión en que se abarca o encierra algo de que se toma posesión en un esencial *dentro.*

[4] Cf. Bréal et Bailly: *Dictionnaire étymologique latin* (5.ª ed., París 1902); Ernout et Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (París 1939).

45. El concepto como función significativa

Hemos visto que la razón es instrumento de la verdad o, en otros términos, que su función es la aprehensión de la realidad en su conexión; o bien —dando su sentido más estricto a la palabra— la *comprensión de la realidad.* Pero habíamos visto antes que lo que llamamos realidad o cosas incluye ya la perspectiva, y que uno de los ingredientes de ésta es la temporalidad; de un modo más concreto, la historia. Por tanto, encontramos aquí, en forma más aguda si cabe, el mismo problema: tenemos que interpretar la razón en función de la historia. Pero esto requiere algunas precisiones.

Las dos notas, aprehensión y conexión, están incluídas en la significación del término *concepto.* El concepto es lo concebido, lo *con-ceptum,* "aprehendido o cogido con"; por eso el concepto ha sido siempre la forma misma de la razón, y se ha interpretado de un modo *activo* —matiz que transparece en el prefijo del nombre alemán *Begriff*—; a pesar de la proximidad lingüística, se ha solido entender como muy distinta y aun opuesta la *percepción;* de un lado, porque se la ha interpretado primordial y casi exclusivamente como percepción *sensible,* sin advertir los elementos extrasensoriales que se dan en esta misma; de otro, porque de manera habitual se la ha considerado *pasiva*; en tercer lugar, porque la idea tradicional de que el verdadero saber es de lo universal ha descalificado la percepción y la experiencia, en la medida en que aprehenden objetos *individuales.* Pero cuando se repara en que, por lo pronto, la realidad es rigurosamente individual y circunstancial, se altera de modo esencial el punto de vista. En esto, como en tantas cosas, Husserl ha sido clarividente, y después de haber reconquistado las objetividades universales —los objetos ideales—, ha reivindicado en sus últimos escritos el carácter originario de la percepción y la experiencia.

En su libro póstumo *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), Husserl repite una vez más que cada clase de objetos tiene su modo de "darse en su mismidad" *(Selbstgebung),* es decir, de *evidencia.* Pero la evidencia se entiende de dos maneras: como evidencia de los objetos mismos o de los juicios; Husserl afirma taxativamente que la evidencia objetiva es la más originaria, porque es ella la que hace posible la evidencia judicativa (p. 12-14). Los sustratos originarios son individuos, objetos individuales; y todo juicio pensable se refiere en última instancia a ob-

jetos individuales; ahora bien, el modo de evidencia de los objetos individuales es la experiencia *(Erfahrung),* y el mundo es el "suelo de creencias" *(Glaubenboden)* universal para toda experiencia de objetos individuales; por eso, el mundo, como mundo que es *(seiende Welt),* es el supuesto universal pasivo de toda actividad judicativa (p. 20-28). El mundo funciona como *horizonte* de todos los sustratos judicativos posibles, y la lógica es una "lógica mundana" *(Weltlogik)* (p. 36). Por consiguiente, los análisis tienen que partir de la percepción externa (p. 66); pero ésta no se entiende como pasividad, sino que "el percibir es ya una función activa del yo, y como tal supone que nos está ya dado previamente algo; hay siempre un *campo* del previo ser dado" *(Vorgegebenheit)* (p. 74). Por tanto, hay una experiencia a la base de todo juicio, una aprehensión perceptiva de objetos individuales —inmediata o mediatamente—, lo cual implica un mundo como "supuesto pasivo" o previamente dado, como horizonte, y una actividad del yo, primero percipiente y luego judicativa.

Percepción y concepto tienen, pues, íntima conexión; se trata de la aprehensión de objetos, y sólo varía su modo en virtud de su diversa estructura; como vimos antes, la percepción, en el sentido usual de este término, es insuficiente, por lo que tiene de aislamiento; sólo se aprehende verdaderamente un objeto en la complexión de sus notas y en la referencia a su contexto; por esto, la única forma adecuada de percepción de la realidad es el concepto, siempre que se incluya en éste el momento de presencia de la realidad misma; sólo es de verdad *captum,* capturado o aprehendido, lo que es *con-ceptum.* Ya veremos adónde nos lleva esto; por lo pronto, a la evidencia de que sólo conceptualmente se realiza la función que hemos llamado racional, y esto esclarece a su vez el sentido primario de "reunir" o "recoger" que encontramos en el λέγειν griego y en el verbo *legere,* y por tanto en el λόγος y el *intellectus.*

Ahora bien, si la realidad es —en el sentido que antes expliqué en detalle— *histórica,* su aprehensión o razón habrá de adaptarse o adecuarse a ese modo de ser, y esto impondrá una transformación de sus instrumentos; en primer lugar, del concepto. Tradicionalmente, el concepto ha sido entendido como "universal"; en el mejor de los casos, se admitía la existencia de conceptos "singulares", aplicables a un solo objeto; pero, ante todo, esta singularidad se entendía como un caso límite de restricción de la "extensión"; en segundo lugar, no se hacía gran caso de ellos ni se investigaba su peculiaridad; por último, el concepto se interpretaba en todo caso como lo "constante"; y así, en el concepto individual o singular se

consideraban las notas constantes de una cosa, persistentes en la variación de sus estados; de suerte que toda forma de concepto quedaba afectada por la universalidad y la abstracción. Repárese en que la lógica tradicional se ha interesado especialmente por el juicio y, más aún, por el raciocinio, y ha solido considerar los conceptos como meros términos; para los efectos de la constitución de una teoría del silogismo, por ejemplo, podía ser admisible su punto de vista; pero las cosas cambian tan pronto como dejamos de pensar en el "raciocinio" como instrumento o procedimiento mental, para pensar en la *razón* como efectiva captación de la realidad [5].

Cuando el modo de ser de ésta es histórico —es el caso de la realidad humana, e incluso de toda realidad, en la medida en que ésta es histórica—, los conceptos, o son esencial e intrínsecamente individuales, o son de una "universalidad" *sui generis*; me explicaré. En primer lugar, los conceptos correspondientes a los *nombres propios* —César, París, Danubio, Partenón— están saturados de circunstancialidad, y son justamente los que significan *realidades* en su sentido más riguroso; sólo se puede expresar su significación apelando a una localización espacio-temporal precisa, e incluso a una *narración,* es decir, se trata de conceptos estrictamente *históricos.* En segundo lugar, consideremos los conceptos universales referentes a lo humano; por ejemplo, familia, rey, ciudad, revolución, lenguaje, felicidad —para buscar nociones de muy diverso linaje—; estos conceptos pueden aplicarse a distintas realidades individuales, y tienen un valor "constante"; pero sólo hasta cierto punto, porque la significación íntegra de ellos sólo se constituye cuando se refieren a una circunstancia determinada; por ejemplo, cuando hablo de la familia romana del siglo II a. de C., o de la neoyorquina de mediados del siglo XX; cuando hablo del rey Felipe II o del rey Eduardo VII; de la Revolución francesa de 1789 o de la rusa de 1917; de la felicidad de un esquimal o de Lord Byron; y no se trata de las enormes diferencias entre los hombres a quienes se refieren esos conceptos, sino de la radical diversidad de los conceptos mismos, de lo que quieren decir o significan; no es que Felipe II se parezca muy poco a Eduardo VII, sino que ser *rey* significa algo muy diferente en uno y en otro —lo mismo que el *ser* significa cosas distintas, según el esquema de las categorías aristotélicas, cuando digo "Pedro *es* un hombre", "Pedro *es* alto" o "Pedro *es* huérfano"—, y no quiere decir lo mismo ser *feliz* cuando se trata del cazador de focas o del poeta

[5] En el apartado 61, "El problema de la lógica", del cap. VII, se encontrará un estudio más detenido de este tema.

romántico; y no se crea que se puede escapar a la dificultad apelando a la distinción entre conceptos genéricos y específicos, de suerte que hubiese un concepto "rey" que fuese idéntico para todos los reyes, y dentro del cual cupiesen los "absolutos" y los "constitucionales", o una felicidad genérica que se especificase en los diversos modos posibles, sino que los conceptos nombrados tienen un núcleo esquemático idéntico, de índole *funcional,* que se actualiza conceptualmente y alcanza plenitud significativa al circunstancializarse. Por último, aun los conceptos referentes a realidades extrahumanas —siempre que sean *realidades*— implican una dimensión circunstancial, porque sólo puedo llamar realidad a lo que *de un modo o de otro* radica o se da en mi vida, y sólo adquiere para mí su significación o "sentido" en función de ella, "revestido" —si vale la expresión— de una interpretación que, como tal, es histórica; recuérdese lo que antes dije a propósito del rayo y el trueno como realidades *vividas* y piénsese si, en último rigor, se puede decir que sus conceptos no sean circunstanciales.

Hay que distinguir, pues, entre el concepto como auténtica *significación,* es decir, como *función significativa,* y lo que pudiéramos llamar el *esquema lógico* del concepto, que es lo que ha solido estudiar la lógica tradicional y que sólo es un abstracto del concepto mismo, una posibilidad o *dynamis,* que sólo se realiza en cada uno de los momentos de actualidad concipiente.

Pero esto no es nada extraño. Hemos visto que el concepto es un instrumento de aprehensión de la realidad; ahora bien, lo que confiere su verdadero ser instrumental al instrumento es su *funcionamiento* mismo; lo que suele designarse como tal sólo es una potencia, que a su vez puede actualizarse en diversos modos. Un ejemplo lo aclarará más. Imaginemos lo que se llama un martillo; sólo lo es porque sirve para martillar, es decir, es el martillar lo que hace que sea un martillo, lo que le confiere ese carácter; y ese mismo objeto, cuando lo utilizo para cargar el platillo de una balanza, es una pesa; cuando lo arrojo contra alguien, un proyectil; y, a la inversa, una piedra u otro objeto cualquiera con el que ejerzo la acción de martillar se convierte, transitoria pero efectivamente, en martillo; pero en verdad no puede ser un objeto "cualquiera": tiene que tener una estructura que permita esa función; no puede ser martillo una pluma, o una nube, o una gota de agua, sino sólo lo que "coincida" con cierto esquema formal mínimo de las "propiedades" de lo que por excelencia llamamos *martillo,* del mismo modo que ese esquema predetermina el ámbito de funciones vitales —instru-

mentales, en este caso— que puede asumir el propio martillo, el cual puede ser "pesa" o "proyectil", pero no embarcación o alimento. De modo análogo, el esquema lógico llamado usualmente "concepto" puede asumir un repertorio limitado de funciones conceptuales, y yo puedo, a la inversa, aprehender una realidad con diversos esquemas lógicos, siempre que sean parcialmente coincidentes.

46. La razón y la historia

Pero esto no basta. Esta historicidad del concepto no es suficiente para lograr la intelección *racional* de la historia. Todavía en el siglo XVII —Descartes, más aún Malebranche—, la historia no tiene que ver nada con la razón, incluso se opone a ella; lo que la razón hace —por ejemplo, una ciudad construída con arreglo a un plan unitario— es lo contrario de lo que la historia va acumulando en su curso, y que parece obra del azar. "On dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés" —dice Descartes hablando de los edificios de las viejas ciudades históricas [6]—. La razón procede *more geometrico*; la historia, por acumulación azarosa, por capricho irracional. En el XVIII las cosas cambian; ya no se piensa, como Malebranche, que sólo pertenece al ámbito del saber auténtico, racional, lo que Adán pudo conocer también; Bayle, Vico, Voltaire, Turgot, Condorcet, van a interesarse con mayor radicalidad por el conocimiento de la historia. Pero los recursos intelectuales con que el siglo XVIII ataca el tema no son otros que la razón "pura", la razón naturalista o físico-matemática. "Desde un principio —escribe Cassirer—, la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el problema histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensaya hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; pretende aplicar el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la "razón" a la naturaleza y a la historia" [7]. Y en la medida en que se advierte la oposición entre "razón" e historia, se va renunciando más o menos a la una o a la otra. "Vous voudriez que les philosophes eussent écrit l'histoire ancienne —escribía Voltaire a Madame du Châtelet [8]—, parce que vous voulez la lire en philosophe". "Vous

[6] *Discours de la méthode*, 2.ª parte.
[7] *Filosofía de la Ilustración*, p. 193.
[8] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Introduction I.

voulez enfin —añadía en otro lugar [9]— surmonter le dégoût que vous cause l'Histoire moderne, depuis la décadence de l'empire romain, et prendre une idée générale des nations qui habitent et qui désolent la terre. Vous ne cherchez dans cette immensité que ce qui mérite d'être connu de vous: l'esprit, les mœurs, les usages des nations principales, appuyés des faits qu'il n'est pas permis d'ignorer." Voltaire se propone conocer "como filósofo", es decir, racionalmente, el espíritu y las costumbres de las naciones, la sustancia de la vida histórica. No se trata de conocer datos y enumerar "hechos históricos": la serie cronológica de todas las dinastías sólo nos haría conocer palabras. Pero cuando se llega a buscar el principio de explicación histórica, se apela a la *naturaleza*; y la naturaleza, dice Voltaire, de acuerdo con los supuestos tradicionales, es la misma siempre: "La nature étant partout la même, les hommes ont dû nécessairement adopter les mêmes vérités et les mêmes erreurs dans les choses qui tombent le plus sous les sens et qui frappent le plus l'imagination. Ils ont dû tous attribuer le fracas et les effects du tonnerre au pouvoir d'un être supérieur habitant dans les airs" [10]. Poco después expresa Voltaire su radical *naturalismo* aplicado al hombre y a la historia, en la forma de una invariabilidad y constancia de lo humano: "Ne voyons-nous pas en effet que tous les animaux ainsi que tous les autres êtres, exécutent invariablement la loi que la nature donne à leur espèce? L'oiseau fait son nid comme les astres fournissent leur course, par un principe qui ne change jamais. Comment l'homme seul aurait-il changé?... L'homme, en général, a toujours été ce qu'il est... Il est donc prouvé que la nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent toutes nos réflexions. Il en est de même dans la morale... Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours" [11]. Y al final de la obra desprende una conclusión decisiva: "Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages; il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables:

9 *Ibid.* Avant-propos.
10 *Ibid.* Introduction, VI.
11 *Ibid.* VII.

ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers" [12].

La realidad humana está, pues, determinada por su naturaleza; lo único que tolera variación es la costumbre, manifestación superficial de una realidad idéntica e inmutable. Y la historia, en la medida en que aplica la razón, trata de descubrir la raíz oculta y constante de la naturaleza inmutable; es decir, renuncia a lo propiamente histórico para recaer en lo natural. Dicho en otros términos, la historia es apariencia, que esconde un sustrato *real,* incapaz de cambio, dado de una vez para todas; y el ejercicio de la razón consiste en reducir esta mudanza a su principio, en reconocer, bajo la muchedumbre de las formas históricas, la ahistórica, invariable y siempre idéntica naturaleza humana, aquello en que el hombre consiste y la fuente de esas variaciones. El éxito de la razón estriba, justamente, en eliminar la historia para volver a encontrarse en su elemento propio: lo permanente e inmutable, lo que tiene una consistencia fija, lo "hecho" y que siempre es lo mismo; en suma, la naturaleza.

En Hegel es donde se lleva a cabo por primera vez un intento de introducir la razón en la historia; éste es el propósito temático de su *Filosofía de la historia universal.* Pero ¿de qué razón se trata? Hegel se acerca a la historia con un supuesto previo: la razón lógica. "A la filosofía —escribe [13]— se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según estos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón,* de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto,* con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto." "Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto. como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta última razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se

[12] *Ibid.* Chapitre CXCVII.
[13] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* I, 6-7.

ofrece en un elemento especial, en los pueblos." Y más adelante agrega: "La historia universal es el desenvolvimiento, la explicación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza" [14].

Hegel *lleva,* pues, la razón a la historia; por supuesto, considera necesario proceder empíricamente, y esa razón se hará manifiesta en la historia misma; pero se trata de una simple manifestación o patentización de una razón que en sí misma no es histórica. Y el último párrafo citado muestra que el logicismo de Hegel encubre un naturalismo larvado: la historia es desenvolvimiento, despliegue, explicación, evolución: *Entwicklung.* Lo que en la historia se hace es mero despliegue de lo que estaba ya implícito en la Idea. No en vano procede la idea hegeliana de *Entwicklung* de los conceptos aristotélicos de potencia y acto (δύναμις καὶ ἐνέργεια). La consecuencia es clara: se "eterniza" en una dialéctica lógica la temporalidad histórica y se la interpreta como actualización de lo ya existente, es decir, se suprime la radical innovación en que consisten la historia y la vida humana. El titánico esfuerzo de Hegel por unir la razón y la historia queda en última instancia fallido, porque, con todo rigor, en lugar de tomar la historia como *realidad,* parte de una *interpretación* de ella, y le aplica conceptos extrahistóricos. Dicho en otros términos, Hegel *se sirve* de la razón para entender la historia; pero esta razón, previa a la historia e independiente de ella, no tiene en cuenta su estructura peculiar, no se adapta a su contextura; menos aún *emerge* de la historia misma. Es cierto que hay un momento en que Hegel parece apelar a la *realidad*; es aquel en que escribe: "La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación,* es la *cosa.* Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras" [15]. Pero cuando va a precisar en qué consiste esa determinación, recurre nuevamente a conceptos forjados en una dialéctica lógica, aparte de la historia: los conceptos de *espíritu* e *idea;* tan problemáticos, tan cargados de tradición, de interpretaciones históricas, tan poco extraídos de un análisis de la *cosa* misma. Otra cosa hubiera sido si Hegel, en lugar de *saber ya* que la razón, en su determinación, es la cosa, hubiese considerado, a la inversa, las *cosas*

[14] *Ibid.* p. 122.
[15] *Ibid.* p. 25.

mismas y hubiera encontrado *en ellas su razón*. Entonces sí podríamos hablar de una razón en la historia, que sería en rigor la razón *de* la historia; o, dando a este adjetivo un valor intrínseco, la *razón histórica*.

Un paso adelante representa la filosofía de Auguste Comte; un paso cuya utilización ha sido escasa en el pensamiento posterior, porque la estructura de las obras de Comte y el ambiente en que logró su mayor éxito han hecho que sus ideas apenas consten con claridad. En 1825, escribía Auguste Comte en sus *Considérations sur les sciences et les savants*: "L'esprit de cette science [la physique sociale] consiste surtout à voir, dans l'étude approfondie du passé, la véritable explication du présent et la manifestation générale de l'avenir... Écartant des diverses institutions toute idée absolue de bien ou de mal, elle les regarde comme constamment relatives à l'etat déterminé de la société, et variables avec lui" [16]. Y en el *Discurso sobre el espíritu positivo* [17] afirma taxativamente que "la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir". ¿Qué idea de la realidad, concretamente de la realidad histórica, y del conocimiento, por otra parte, sustentaba estas afirmaciones de Comte?

"Toutes les notions sur le monde extérieur, où l'homme n'intervient que comme spectateur de phénomènes indépendants de lui, sont essentiellement relatives... Les opérations mêmes de notre intelligence, en qualité de phénomènes vitaux, sont inévitablement subordonnées, commes tous les autres phénomènes humains, à cette relation fondamentale entre l'organisme et le milieu, dont le dualisme constitue, à tous égards, la vie... Ainsi, toutes nos connaissances réelles sont nécessairement relatives, d'une part au milieu en tant que susceptible d'agir sur nous, et d'une autre part à l'organisme en tant que sensible à cette action" [18]. Y poco después agrega Comte: "La prétendue immutabilité mentale étant ainsi écartée, la philosophie relative se trouve directement constituée" [19]. A los diecinueve años había escrito Comte: *Todo es relativo: éste es el único principio absoluto*. Su obra intelectual consiste, en una de sus dimensiones radicales, en relativizar el pensamiento. Pero se podría pensar que así se disipa todo conocimiento; Comte advierte que la

16 *Système de politique positive IV*, Appendice général, p. 150-151.
17 Trad. de J. Marías, p. 118.
18 *Cours de philosophie positive*, VI, p. 725.
19 *Ibid.* p. 727-728.

posición de la ley fundamental de la evolución humana —la ley de los tres estados— salva la conexión y fijeza que el saber requiere: "Il est clair que les variations continues des opinions humaines, selon les temps ou suivant les lieux, n'affectent pas davantage une telle uniformité radicale, puisque nous connaissons maintenant la loi fondamentale d'évolution à laquelle est assujetti le cours, en apparence arbitraire, de ces diverses mutations" [20].

Pero Comte va más allá. El capítulo VII del tomo II de su *Système de politique positive* —ese libro genial, donde la lucidez convive con la extravagancia, y que tanto defraudó al archipositivista Littré— está dedicado a investigar nada menos que la "teoría positiva de los límites generales de variación propios del orden humano". Después de advertir que se vuelve a considerar el conocimiento del hombre como el fin verdadero de la ciencia, agrega Comte: "L'homme proprement dit, considéré dans sa réalité fondamentale, et non d'après les rêves matérialistes ou spiritualistes, ne peut être compris sans la connaissance préalable de l'humanité, dont il dépend nécessairement" [21]. Lo cual quiere decir que la *realidad fundamental* del hombre no consiste para Comte en ser cuerpo ni en ser espíritu, sino en otra cosa, justamente aquella cuyo ser es *histórico*; y ésta es la razón decisiva de que tuviese que iniciar su filosofía positiva con una filosofía de la historia. Y unas páginas después, tras referirse a los pensadores toscos que sólo estudian en nosotros el animal y no el hombre, observa que el estudio del hombre está dividido entre los médicos, que sólo consideran el cuerpo, los filósofos, que creen estudiar el espíritu, y los sacerdotes, que estudian sobre todo el corazón; y de esta fragmentación de puntos de vista se sigue el desconocimiento de la naturaleza humana [22]. Y al estudiar los principios de la "modificabilidad social", Comte insiste sobre todo en lo histórico. En primer lugar, la duración de la vida; porque, como *los vivos están esencialmente gobernados por los muertos,* el intervalo de las *generaciones* regula la variación humana [23]. Y, sobre todo, la presencia misma del pasado en forma histórica; hasta el punto de que Comte denomina con todo rigor *enajenación* o alienación, en su sentido etimológico, a la situación de su época,

[20] *Ibid.*, p. 729-730.
[21] *Système de politique positive,* II, p. 433.
[22] *Ibid.*, p. 436-437.
[23] *Ibid.*, p. 447-448. Cf. J. Marías: *El método histórico de las generaciones*, páginas 25-31 [*Obras,* VI, p. 19-24.]

que "desconoce brutalmente el noble yugo del pasado, incluso al soñar el porvenir" [24].

El siglo XIX estará caracterizado —dice Comte al empezar el tomo III de su *Sistema*— por la irrevocable preponderancia de la historia, en filosofía, en política y hasta en poesía. El relativismo positivista tiene que extender la movilidad regulada al objeto, y luego también al sujeto. Por esto —agrega—, la *razón moderna,* a pesar de su tendencia demasiado abstracta, tuvo que combinar con la especulación la actividad, la imaginación y hasta el sentimiento, para hacer suficientemente *reales* sus concepciones; en otros términos, la razón tiene que reintegrar la especulación en la totalidad de la vida histórica, para que alcance así la realidad. Y la "anarquía occidental" consiste en la *alteración de la continuidad humana,* en la insurrección de los vivos contra la totalidad de los muertos, según la frase —por excepción, feliz— de Comte. La historia —añade— se convertirá pronto en la "ciencia sagrada", pues su función será el estudio directo del "Gran Ser". Pero esta extraña terminología no quiere decir sino que la historia será la ciencia de la humanidad, la ontología de lo humano. Nada menos que hasta aquí llega Auguste Comte, a quien apenas se ha empezado a *leer* todavía, si damos a ese verbo algún sentido que no sea enteramente trivial.

Pero sería un error creer que Comte planteó de un modo suficiente el tema. El supuesto metódico de su filosofía era el que todos los fenómenos están sujetos a leyes invariables [25], y que es menester homogeneizar todas las concepciones humanas, hasta reducirlas a un estado *definitivo* de positividad. Es menester, pues, la *unidad de método*; y, aunque Comte tiene puestos los ojos desde el comienzo de su especulación en la realidad histórico-social, el método que aplica es el natural, su razón es la razón físico-matemática. Incluso al iniciar la exposición madura de su filosofía de la historia, advierte que "las concepciones históricas están siempre subordinadas a todas las nociones esenciales de la filosofía natural, según la influencia capital de la marcha de las ciencias sobre el conjunto de la evolución humana" [26]; aunque observa a continuación que ninguna ciencia se puede comprender verdaderamente sin su propia historia, siempre inseparable de la historia general de la humanidad. En este contexto se ve la lucha de dos instancias opuestas en la mente de Comte: historia y naturaleza se disputan la prioridad en la

24 *Ibid.* p. 458.
25 *Cours de philosophie positive,* I, p. 14.
26 *Système de politique positive,* III, p. 1.

forma concreta de la dualidad que Comte llamaba desde antiguo *estática* y *dinámica social*. Y al llegar aquí, Comte siente visible temor; pierde pie, se siente sumido en lo inestable, perdido en lo móvil. La sociología consiste *esencialmente* en la dinámica social —dice—; sin embargo, agrega, "sería tan peligroso para la teoría como para la práctica concebir el progreso sin subordinación al orden". "Séparée de cette base statique —son sus propias palabras [27]—, l'histoire altérerait profondément sa conscience et bientôt sa moralité. Car ses lois d'évolution resteraient très empiriques; en sorte qu'elle ne tendrait à supprimer l'absolu qu'en consacrant l'instabilité". Estos peligros se evitan *subordinando siempre el movimiento a la existencia*. El verdadero principio de las leyes sociológicas es que *el progreso es el desarrollo del orden* [28]. Y a continuación escribe Comte estas palabras reveladoras: "Une telle démonstration caractérisera pleinement la *profonde rationalité* qu'acquièrent les théories dynamiques quand on les subordonne convenablement aux conceptions statiques... On reconnaîtra combien il importait de rendre *déductive* la conception, primitivement inductive, des lois dynamiques." (Los subrayados son míos.)

Es decir, *operari sequitur esse*; el viejo principio ontológico reaparece donde menos podía esperarse; el progreso no es innovación, sino *développement*, despliegue o desarrollo de lo que estaba *enveloppé*, envuelto o implícito; por esto, Comte quiere ahora *deducir* las leyes, no inducirlas de la misma realidad histórico-social; y sólo a ese precio logran *racionalidad*. Una vez más, la razón se detiene ante la historia; en el último instante, la razón naturalista siente que la flúida realidad histórica se le va de entre las manos; movimiento, inestabilidad, sinónimos de pérdida y naufragio. Es menester echar mano de algo sólido, estático, de una tabla inmutable, *desde la cual* se podrán contemplar —desde muy cerca, eso sí, dejándose mojar por ellas— las olas inseguras, la fragorosa marejada de la historia; lo que hay de racional en la historia no es últimamente histórico.

Por esto, después de Comte, mientras los positivistas renuncian desde luego, fieles al método naturalista, a comprender la historia en su radicalidad, los pensadores de tendencia "vitalista" o "historicista" se deslizan más o menos abiertamente hacia el irracionalismo. A pesar de sus evidentes deficiencias, Hegel y Comte representan

[27] *Ibid.* p. 3.
[28] *Ibid.* p. 5.

los dos máximos intentos de racionalizar *desde fuera* la historia, no beneficiados todavía —sobre todo el último— en todo su alcance. En la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros decenios del XX, el planteamiento del problema ha oscilado entre el irracionalismo y el formalismo. Spengler escribe: "Todo acontecer es *singular* y no se repite nunca. Lleva consigo la nota de la dirección —del "tiempo"—, de la *irreversibilidad*. Lo acontecido, que es como el producto, que se opone al producirse, y como el anquilosamiento, que se opone a la vida, pertenece irrevocablemente al pasado. La emoción correspondiente es el terror cósmico. En cambio, lo conocido es *intemporal*: no es pasado ni futuro; es absolutamente "actual" y, por lo tanto, tiene una validez perdurable. Así lo exige, en efecto, la constitución íntima de la ley natural. La ley, lo estatuído, es *antihistórico*... La posibilidad de llegar en la historia a resultados científicos se basa justamente en lo que la historia contiene aún de producto, es decir, en un defecto. Y cuanto más importante sea ese contenido, tanto más mecánica, tanto más intelectualizada, tanto más causal nos aparecerá la historia... Cuando ese contenido se desvanece casi por completo, cuando la historia se torna casi puro devenir, la intuición se convierte en una experiencia íntima que ya no admite otros modos manifestativos que los de la forma *artística*... Querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción. La auténtica ciencia llega hasta donde llegue la validez de los conceptos verdadero y falso" [29]. Y por esa vía llega en definitiva Spengler a un naturalismo larvado, que reaparece siempre que el *supuesto* del pensamiento es la razón naturalista; las culturas aparecen como organismos vivos, y la historia, como una morfología.

De otro lado, a menos distancia de la que a primera vista pudiera hallarse, la idea del *valor* permite, en cierto sentido, una evasión de la historicidad, para recaer en el formalismo de linaje kantiano. Rickert se expresa en un lenguaje literalmente coincidente con el de Spengler, para decir "lo contrario"; pero no se olvide que, como ya vio Aristóteles, los contrarios se dan dentro del mismo género; y por eso hay una afinidad profunda entre ambas concepciones. "El principio formal de la historia —dice Rickert [30]—, el que la hace ciencia, no tiene, pues, nada que ver con los principios de la forma artística, ni tampoco puede derivarse jamás de la mera intuición. Por este motivo también es necesario no usar, sino con muchísima precaución, el término de "ciencia de la realidad"... Lo que consti-

[29] *La decadencia de Occidente*, I, p. 152-153.
[30] *Ciencia cultural y ciencia natural*, cap. IX, p. 81-82.

tuye el carácter *científico* de la historia no está contenido en el material intuíble y no tiene nada que ver, en absoluto, con el arte." Y en otro lugar escribe: "La historia tiene que mantenerse por esencia en lo histórico, y por tanto en lo temporalmente condicionado. La filosofía tiene siempre la misión de pasar de lo histórico a lo intemporal o eterno" [31].

Más aún. Para Spengler, el concepto es incompatible con la vida y, por tanto, con la historia; concepto y sistema, que son los órganos del conocimiento, sólo pueden aplicarse a lo que no vive: "Sólo lo que carece de vida —o lo vivo, si se prescinde de su vida— puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida" [32]. "El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando "conocen". Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse" [33]. No están muy lejos de este punto de vista Bergson o Unamuno. Y Rickert, a su vez, cuando entra en últimas precisiones, también hace consistir la historia en irracionalidad: "Sólo mientras no concebimos metafísicamente el mundo, y la realidad empírica está en una relación irracional con los valores, es posible la historia. La realidad irracional para el conocimiento teorético tiene que permanecer también irracional respecto a su relación con los *valores*" [34].

Vemos, pues, cómo en la filosofía inmediatamente anterior a nosotros la oposición entre razón e historia resulta irreductible. En el fondo, los supuestos de estas filosofías son comunes: descansan sobre el mismo subsuelo de creencias vigentes, están al mismo nivel histórico; sólo cambia el matiz afectivo con que son vividos esos supuestos y, más aún, la *pretensión* que anima a los pensadores, lo que éstos *quieren hacer*: en eso estribaría la más profunda diferencia entre Rickert y Spengler —diferencia que estaría dispuesta a pasar por alto la manera usual hasta hoy de hacer historia de la filosofía—. Pero hay algo más en nuestro pasado filosófico próximo: concretamente, Dilthey.

31 "Die Geschichte muss ihrem Wesen nach im Geschichtlichen und damit im zeitlich Bedingten sich halten. Die Philosophie hat immer die Aufgabe, über das Geschichtliche zum Zeitlosen oder Ewigen hinauszugehen.) (*Die Grenzen der naturwissenschaflichen Begriffsbildung*, 3.ª y 4ª. ed., p. 7.)

32 *La decadencia de Occidente*, I, p. 152.

33 *Ibid.* p. 162.

34 "Nur solange wir die Welt nicht metaphysich begreifen und die empirische Wirklichkeit in einem irrationalen Verhältnis zu Werten steht, bleibt Geschichte möglich. Die für das theoretische Erkennen irrationale Wirklichkeit muss auch mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu *Werten* irrational bleiben". (*Die Grenzen*, etc., página 407).

Dilthey, perteneciente a la segunda generación postcomtiana, a la que no recoge la *influencia* de Auguste Comte, sino su *vigencia* —cosas bien distintas—, le debe dos ideas decisivas: una, que toda la filosofía anterior ha sido *parcial,* no ha tomado la realidad íntegra tal como es; la otra, que la metafísica es imposible; Dilthey entiende por metafísica el conocimiento "absoluto" y universalmente válido; por eso intentará fundar la filosofía "en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y completa" [35]; y, por otra parte, superar el "absolutismo del intelecto". Ambas cosas lo llevan necesariamente a la historia.

En el rigor pleno de los términos, Dilthey no hizo un sistema, ni una teoría de la vida, ni siquiera una doctrina histórica; hizo menos y más: tomar contacto inmediato con la realidad de la vida y, por tanto, de la historia; nos trajo el *historismo,* que es desde luego, una doctrina, pero antes un modo de ser: la *conciencia histórica,* de la que antes me ocupé con algún detalle. Dilthey descubre la vida en su dimensión histórica; de los diferentes modos en que el siglo XIX llegó a tocar esa realidad que es el vivir, el más fecundo ha sido el diltheyano —aunque ha tardado en alcanzar su eficacia—. La vida es en su propia sustancia historia; la historia es la vida misma, desde el punto de vista de la totalidad de la humanidad [36]; esa realidad vital no es un "mundo" de cosas y personas, sino un complejo de relaciones vitales. Esta vida se presenta como un enigma que pide comprensión; la muerte, que es lo incomprensible, plantea esa exigencia; pero la vida sólo puede entenderse *desde sí misma*; el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida; por esta razón, frente a la explicación causal, método de las ciencias de la naturaleza, va a hacer Dilthey de la *comprensión descriptiva* el método de las "ciencias del espíritu", del conocimiento de la vida.

"Qué sea la filosofía —escribe Dilthey [37]— es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro está, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía." Por otra parte, "la inteligencia no es un despliegue en el individuo aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y este mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento...; sólo mediante un proceso his-

35 *Teoría de las concepciones del mundo* (trad. de J. Marías), p. 143.
36 *Gesammelte Schriften,* VII, p. 256.
37 *Teoría de las concepciones del mundo,* p. 169.

tórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber". Y Dilthey agrega: "La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real" [38]. Es decir, la inteligencia misma es histórica y ha de derivarse de la vida misma; y la realidad, en última instancia, no puede ser explicada lógicamente, sino sólo entendida: "lo que nos es proporcionado es irracional; los elementos mediante los cuales representamos son entre sí irreductibles" [39]; esto es, el saber no *agota* nunca lo real.

La fundamentación de la filosofía, cuya propedéutica es la historia, es para Dilthey *Selbstbesinnung,* percatación de sí mismo, *autognosis*; desde ésta se progresa hacia la *hermenéutica,* es decir, la comprensión interpretativa de la vida ajena y, por tanto, de la historia; por último, se llega al conocimiento de la *naturaleza*: de lo más próximo —nosotros mismos— a lo más lejano. Por esta vía, Dilthey postula una *crítica de la razón histórica*; es decir, una razón más amplia que la razón naturalista, que no excluya la peculiaridad de lo histórico, que renuncie al "absolutismo del intelecto" y tome los "sistemas" históricamente existentes como hechos constitutivos de la conciencia humana, como concepciones del mundo o *Weltanschauungen,* cuya última raíz no es intelectual, sino la vida misma, y que por eso son imperecederas e irrefutables: "Ninguna idea del mundo puede ser elevada por la metafísica a ciencia universalmente válida. Tampoco pueden ser destruídas por ninguna clase de crítica. Tienen su raíz en una relación que no es accesible ni a la demostración ni a la refutación; son imperecederas, perecedera sólo es la metafísica" [40]. Pero aquí está precisamente el problema.

En primer lugar, se ha hecho a Dilthey la observación de que una idea del mundo, para ser efectiva, tiene que ser no algo con que se juega, sino algo en que se está, y supone, por tanto, una elección; en este sentido resulta insuficiente una "tipología" de las ideas del mundo [41]. Pero no es esto lo más grave. Desde el propio punto de vista histórico en que Dilthey se sitúa, desde su exigencia de una "razón histórica", se le puede pedir algo más: concretamente, que *dé razón* de esas ideas del mundo, con las cuales en definitiva no sabe qué hacer, que quedan, si vale la expresión, "absolutizadas", hasta el punto de que con ellas no cabe más que filiarlas en

[38] *Ibid.* p. 144-145.
[39] *Ibid.* p. 147.
[40] *Ibid.* p. 214.
[41] H. A. Hodges: *Wilhelm Dilthey, An Introduction* (1944), p. 105. Cf. mi Introducción y notas a la *Teoría de las concepciones del mundo.*

tipos. ¿Por exceso de historicidad? Al contrario, por falta de ella. Dilthey toma las *Weltanschauungen* como *hechos,* y los hechos son siempre incomprensibles: las ideas del mundo acaban por ser *supra-históricas*; sirven para hacer entender las formas de la vida humana pero no se justifican históricamente, no se derivan y se muestran en su *hacerse.* Dicho en otros términos: la *razón histórica* está en Dilthey meramente *postulada*; porque en él *la historia califica o matiza a la razón, pero no la constituye*: es decir, la razón diltheyana es la *misma* razón tradicional, no sólo *aplicada* a la historia, sino interpretada en *función* de ella: podríamos decir que se trata de la razón *historizada,* lo cual es un avance enorme sobre todo el pretérito, si bien no sin quebrantos; y de ahí nace el *historismo* de Dilthey, que es su genialidad y su limitación. Pero lo que Dilthey no vio ni podía ver es la razón *de* la historia, la razón que *es* la historia misma. Y sólo a esto se puede llamar con rigor *razón histórica.*

47. Razón histórica y razón vital

Estas dos expresiones han sido usadas principalmente por Ortega, casi desde el comienzo de su labor filosófica[42]. No se pueden considerar como estrictamente sinónimas, pero tampoco se trata de dos razones: en rigor, la misma razón que es vital es histórica; y ambas denominaciones, con frecuencia mal entendidas, se iluminan cuando se proyecta sobre ellas una tercera, utilizada también por Ortega, y que es razón *viviente*; este nuevo término indica ya en qué sentido es *vital* la razón; y como la vida —incluso la vida individual— es ya histórica, la razón vital es esencialmente razón histórica.

Todo acto vital es una interpretación, no sólo los actos "intelectuales". Cuando bebo un vaso de agua, ese acto interpreta *de facto* el agua como algo "potable" y apto para calmar la sed; cuando me lanzo al agua para nadar, la interpreto como un "medio" de peculiar contextura, que hace posible la flotación y el movimiento; cuando como una manzana, este acto la interpreta como alimento, dejando en sombra todos los demás seres posibles —una semilla, un cuerpo físico, un grave, un proyectil—, que sólo serían actualizados por otros actos, igualmente interpretativos. Y como cada interpretación, al atender a una dimensión de la realidad, desatiende las

[42] Véanse algunos textos en mi libro *La Escuela de Madrid,* p. 191-196. [*Obras,* V, p. 356-360.] Pueden verse atisbos en los primeros artículos de Ortega —*Glosas, La Ciencia romántica*—, y más que atisbos en *Una polémica,* de 1910 (*Obras completas,* I, p. 14, 39-40, 157-159).

demás, es constitutivamente, como he dicho en otro lugar[43], una exageración. De ahí la peculiaridad de los objetos artificiales, sobre todo de los instrumentos, hechos en vista de una interpretación, en que ésta está ya *prevista* y constituye su ser; así ocurre con una espada, una llave, un vestido, un libro. Y por eso los instrumentos permiten la reconstrucción de un esquema vital, aquel en que funcionan como tales, lo cual los convierte en condensaciones de formas de vida y les da su valor para el conocimiento etnográfico o prehistórico.

Pero esto tiene algunas consecuencias. La primera, que *vivir* es ya *entender*; la forma primaria y radical de la intelección es el hacer vital humano; y todas las formas superiores y las más complejas son expedientes a que el hombre recurre cuando no puede "hacer" sin más, porque no sabe a qué atenerse; es decir, cuando, por falta de una interpretación, su acción queda en suspenso. Cuando voy a cruzar un riachuelo y salto de la orilla a una piedra que emerge en medio de él, la interpreto o entiendo como un punto de apoyo firme; y cuando carezco de interpretación— por falta total de ella o por tener varias indecisas—, me detengo; no sé si esa piedra es firme o movediza; y entonces apelo a otros recursos —preguntarlo a alguien, tantear con un palo, etc.— para lograr una interpretación suficiente, para *entender* lo que es la piedra en el contexto que es aquella circunstancia. Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace *inteligible*. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión*. Entiendo algo en la medida en que es ingrediente de mi vida —y esto no excluye las formas de "problema" o aun "misterio", que también funcionan así en mi vida y son entendidas como tales precisamente—; y el no entender es siempre no saber qué hacer con algo en mi vida.

Por esto la vida es *inteligible*, es decir, le pertenece intrínsecamente un saberse a sí misma; éste es un modo de *presencia*, que se manifiesta en la *mismidad*. Yo mismo me sé *con* todas las cosas que se dan en mi vida, y que por eso son *con-sabidas*. Dilthey vio certeramente que el intelecto se da en la vida, en función de ella, y que el conocimiento no puede retroceder *por detrás de la vida*; pero lo decisivo es que esto es así porque es la vida misma la que hace conocer, la que, en virtud de esa mismidad, *aprehende la realidad en*

43 *Miguel de Unamuno* (1943), p. 29. [*Obras*, V, p. 37.]

su conexión. Y a esto hemos llamado, precisamente, *razón.* Por tanto, podemos decir, con todo rigor, que *la razón es la vida humana.* Y esto explica a su vez que vivir sea necesariamente *dar razón* de lo que se hace en cada instante, esto es, hacer en este momento algo determinado, en vista de la totalidad de mi vida. La vida entera actúa en cada uno de sus puntos, y esta referencia esencial es el sentido más profundo de la palabra *sistema.* La vida misma es razón, y la razón es sistemática.

Nos encontramos en una situación inversa, a la vez, a la del racionalismo y a la del irracionalismo. Se creyó que la razón naturalista, la razón que procede mediante conceptos invariables y *sub specie aeternitatis,* podía conocer toda la realidad; el fracaso de esta razón en los asuntos humanos —y a la larga en los que mediatamente lo son, aunque no a primera vista— hizo pensar que esto no era cierto; y se cayó en la cuenta de que la vida y la historia son inaccesibles a esa razón; entonces se las declaró irracionales, sin advertir que ocurre justamente lo contrario. Lo único verdaderamente racional es la vida, porque es lo único que nos hace aprehender la realidad en sus conexiones, es decir, *comprenderla*; y todos los demás contenidos sólo se racionalizan cuando se insertan en la vida, cuando son "comprendidos" en ella. Pero, naturalmente, la vida no es accesible a una razón *parcial y abstracta,* como la ha solido entender la filosofía y la ciencia, porque ella misma es *totalidad,* y rebasa con mucho de esta razón naturalista que no puede "comprenderla".

Pero todo esto, dicho en su máxima generalidad, puede parecer vago. Hay que preguntarse cómo funciona la vida para hacernos inteligible una realidad; en otros términos, cuál es el método de la razón vital, cómo puedo extraer de la vida el conocimiento suficiente de algo. Enumeremos los momentos esenciales de la indagación, cuando ésta consiste en poner en marcha la *razón vital.*

1) Ante todo, es menester tomar contacto con la realidad en cuestión, es decir, tenerla presente en la forma en que por su índole y estructura se nos "da" en la vida; por tanto, en lugar de proceder por conceptos o definiciones, en lugar de buscar un hallazgo intelectual del objeto en cuestión, hay que procurar su presencia vivida en la forma más inmediata posible.

2) Esa presencia vendrá afectada por una interpretación, como va vimos. La segunda operación de la mente consistirá, pues, en distinguir esa interpretación de la realidad cuestionable misma, es decir, en renunciar a la solución que esa interpretación "dada" implica, para retener la realidad en su cuestionabilidad misma, esto

es, como algo problemático con que me encuentro, sin saber a qué atenerme.

3) Tengo que referir esa realidad a la totalidad de la vida en que se da; en otros términos, insertarla en su efectivo contexto, considerarla en la perspectiva íntegra de la vida, en el puesto concreto en que funciona dentro de ella.

4) Por otra parte, una vez "situada" en su lugar real, tengo que desligarla de lo que simplemente "tiene que ver" con ella, pero no es ella misma; esto es, distinguirla del complexo de elementos con los que está entretejida, sin los cuales no es, pero con los que no se identifica.

5) Es menester ahora investigar su mismidad o esencia, buscando los requisitos —en el sentido que Leibniz daba a este término— que la condicionan y constituyen. (Sería largo mostrar aquí la coincidencia y la distancia de este punto de vista con la *Wesenserschauung* o "intuición esencial" de Husserl; recuéndense las objeciones hechas antes a la fenomenología y, sobre todo, el sentido *real* que doy a los términos mismidad y esencia; y, por otra parte, la distancia entre la *epokhé* fenomenológica, como eliminación de toda posición existencial, y la idea de que la vida misma —la vida individual y real— es razón.)

6) Pero esto obliga a estudiar la realidad de que se trata *en su concreción,* por tanto, *circunstancialmente.* Hay que retrotraer esa realidad, efectiva o imaginativamente, a mi vida, único "lugar" en que es auténticamente *real,* y por tanto verla dentro del repertorio de mis haceres conexos con ella, *aconteciendo.*

7) Ahora bien, como al punto caigo en la cuenta de que el hombre no permanece invariable, necesito un esquema —que puede ser mínimo— de la vida, abstracto y que se sabe tal, irreal, por consiguiente, destinado a henchirse de concreción circunstancial en cada vida humana y en cada momento de ella; en otros términos, necesito una teoría abstracta de la vida, cuyo sentido y alcance será menester indagar en otro apartado.

8) Por último, *desde* esa vida en que radica la realidad en cuestión, es menester ir *dando razón* de las dimensiones de ella que antes habíamos encontrado y que nos forzaron, por sus conexiones objetivas, a recurrir a esa vida en su totalidad. Hay, pues, esencialmente, un camino de ida y vuelta, el método de la razón vital es a la vez progresivo y regresivo, *a priori y a posteriori* —por eso es real y no abstracto—; lo que fue hallado en la observación, y cuyo carácter fragmentario obligó a apelar a la integridad de la vida, apa-

rece ahora a una nueva luz, como *nota* o componente *de* la cosa, subrayando el genitivo, como propiedad suya, entendida en su unidad real. Y ese *regreso,* a su vez, confirma *empíricamente* la teoría abstracta de la vida a que antes se llegó y reobra sobre ella, transformando el esquema en que consiste y haciéndolo más flexible y adecuado a la realidad circunstancial en que tiene que actualizarse. Dicho con otras palabras, la cosa que ha de ser aprehendida ejerce una modificación sobre el *concepto* para exigirle que se adapte más rigurosamente a ella, y el concepto recupera así, con el reconocimiento de su mero carácter instrumental, la plenitud de su eficacia.

Por consiguiente, resulta que una realidad humana cualquiera, concreta, sólo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Sólo cuando *la vida misma funciona como razón* conseguimos entender algo humano. Esto es, dicho en dos palabras, lo que quiere decir *razón vital.* Pero, a la inversa, el análisis suficiente de cualquier forma o hacer de la vida nos descubre *ipso facto* y por necesidad *la estructura general de la vida*; porque sus implicaciones nos llevan, queramos o no, a recurrir *para entenderlas* a la vida misma, a ese órgano de aprehensión de la realidad que venimos llamando *razón.* El intento de ponerse en claro respecto a cualquier ingrediente de la vida requiere la intervención de la razón vital, es decir, el funcionamiento de la vida como potencia de "dar razón". Ahora bien, a esto se llama *sistema.* Sistema en un sentido mucho más profundo y radical que el usadero, porque no se trata de que el *pensamiento* sea —mucho menos "deba" ser— sistemático, sino de que *la realidad misma* —la realidad en su efectiva concreción— lo es [44].

Pero habíamos visto anteriormente que mi circunstancia no se compone sólo de cosas presentes, sino que está constituída en buena parte —en su mayor parte— por un horizonte de latencia. Esto hace que la vida humana exceda con mucho del ámbito del contorno físico y tenga una peculiar "profundidad". Por esta razón, la vida tiene una "amplitud" variable —es superfluo advertir que estos términos espaciales tienen un valor metafórico y no se refieren al espacio en sentido físico o matemático—: la edad, la cultura, las condiciones personales y, sobre todo, la situación histórica hacen que

44 Esta *teoría* del método que es la razón vital está extraída del análisis de lo que hace efectivamente Ortega al analizar el ser de la caza (*Prólogo a un tratado de montería,* 1942, *O. C.,* VI); es decir, de la consideración de lo que es la razón vital *en marcha,* cuando ejecuta de un modo real la comprensión de un hacer humano. Cf. mi estudio "La razón vital en marcha" (en *La Escuela de Madrid, Obras,* V, p. 361 ss.).

el ámbito real de cada vida tenga límites muy precisos y que difieran de una a otra. Pues bien, la faena de entender es también distinta según la amplitud de ese horizonte vital; no quiero decir que el hombre entienda más o menos cosas según sea más vasto o angosto su horizonte, sino algo mucho más radical: el entender mismo es de más o menos quilates, porque, al intervenir la vida en su integridad en la función intelectiva, la *razón* misma, como instrumento aprehensor de realidad, es distinta. Ahora vemos con claridad por qué es equívoco hablar de la racionalidad del hombre, sin más precisiones; el hombre, decíamos antes, es racional en el sentido primario de que necesita serlo para vivir humanamente; pero cuando el horizonte vital es muy angosto —así en el niño o en el primitivo—, también lo es la razón, y ésta es un órgano rudimentario; y la dilatación de la vida es a la vez un ensanchamiento o expansión de la razón. Cuando el horizonte de la vida es vastísimo, la función de entender adquiere nuevas calidades, porque cada realidad es aprehendida en sus conexiones con una vida de enorme riqueza, saturada de ser, y la razón penetra en estratos muy profundos. (Desde este punto de vista podemos pensar analógicamente en lo que es la mente divina; Dios no sólo lo sabe *todo,* sino que su saber, a diferencia del humano, *agota* la realidad de lo conocido; y como es *esencial* al conocimiento humano el no agotar la realidad, el sentido de uno y otro es radicalmente distinto.) Y como la vida es capaz de *incremento,* en el sentido más preciso del término, cabe hablar con el mismo rigor de un *progreso* de la razón, de una efectiva racionalización del hombre.

Esta afirmación tiene un sentido más profundo del que a primera vista pudiera suponerse. Como ya hemos visto, el horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es; es hoy lo que es, justamente por haber sido antes otras cosas; por tanto, el ámbito de la vida humana incluye la historia, la marcha de ésta constituye la forma intrínseca de lo que he llamado progreso de la razón. La vida que funciona como *ratio* y nos hace aprehender la realidad es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. Ahora vemos con evidencia que la razón vital es constitutivamente razón histórica. El hombre no resulta inteligible en su mera individualidad, sino sólo dentro de la historia en que se ha hecho y se hace; la totalidad que es la vida solamente existe circunstancialmente, en un puesto insustituíble de la historia; y ésta, en su

integridad, es quien propiamente *da razón,* porque lo que al hombre le ha pasado constituye la sustantiva razón, que revela "una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías", como ha escrito Ortega [45].

Esto es lo que quiere decir *razón histórica.* Se ve hasta qué punto dista su sentido de la significación que ese término tenía en Dilthey. No se trata de la razón historizada, de la razón entendida *en función* de la vida y de la historia, sino de la razón como función esencial *de* la vida y *de* la historia. Pero ahora tenemos que preguntarnos por la forma concreta de funcionar esa razón, por el *decir* de la razón histórica.

48. Razón narrativa

La vida es una peculiar unidad que integra un complejo de elementos múltiples; funciona, pues, como una totalidad que se es presente a sí misma en cada instante, y por eso "da razón", desde su integridad, de cada uno de sus contenidos. Parece, pues, que bastaría un momento de nuestra vida, una sección de ella, si vale la expresión, para que se diera en su "sentido" y asumiera su función interpretativa o comprensiva, en suma, racional. Y así es, en efecto; pero con tal que se salve una condición ineludible: que la vida sea realmente vida; es decir, que sea *viviente.* ¿Qué quiere decir esto?

Si observo y enumero los elementos o ingredientes que se dan en mi vida en este momento, sólo tengo una pluralidad últimamente inconexa o incoherente, y además inerte; a lo sumo, una *forma* de la vida, es decir, el alvéolo "material" donde una vida efectiva podría alojarse. Lo único que realmente unifica esos elementos y los hace ser componentes dinámicos de una vida es el vivir mismo, el *estar haciendo* yo algo con esos ingredientes, para vivir. Ahora bien, lo que estoy haciendo ahora sólo tiene sentido *porque* antes he hecho otras cosas y quiero hacer otras determinadas; no me refiero a que ese hacer mío actual se "explique" o no, sino a algo mucho más grave: que sólo lo *hago* en vista de ese pretérito que queda a mi espalda, y de ese futuro que estoy anticipando; sin ellos, la vida humana no sólo sería "incomprensible": es que *no sería,* sin más. Por tanto, en este instante están actuando el pasado y el futuro, en forma presente, por supuesto, y por eso decimos que están *actuando*; pero el *instante* es lo esencialmente inestable y no se deja apresar; por eso, una "sección" de la vida en un momento de su curso

[45] *Historia como sistema (O. C.,* VI, p. 49).

la paraliza, la estabiliza, le resta lo que tiene justamente de viviente y deja sólo una *cosa* inerte o una mera *forma,* es decir, un abstracto. La vida humana sólo se posee a sí misma de un modo deficiente; las mayores porciones de ella son latentes para el hombre; más aún, no *son*: no son *ya,* porque han *sido,* o no son *todavía,* porque sólo *serán.* Boecio definía la eternidad como la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable —*aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* [46]—; y esta fórmula está pensada, como se desprende del contexto, por oposición a la estructura de la vida humana, que no es interminable, sino finita, y se posee de modo imperfecto y sucesivo. La vida humana es *hacer,* drama, y sólo se posee a sí misma y alcanza su realidad una incluyendo —en los modos deficientes de la retención y la protención— su figura completa con su pretérito y su futuro; por tanto, en distensión temporal.

Por esta razón, el *instante* de la vida humana no es un punto sin duración, sino que complica un "entorno" temporal, sin el cual desaparecería su esencial "venir de" e "ir a", es decir, su articulación funcional, su "por qué" y su "para qué", aquello que hace de lo que en cada instante hago un *hacer humano,* lo cual significa siempre: "yo hago esto, porque he hecho antes esto otro y quiero ser lo de más allá".

Dicho con otras palabras, el único modo de *ser* de la vida es —perogrullescamente— *vivir;* y el único modo de hablar de ella en su concepción real, *contarla.* La narración es la forma de presentación o patentización de la vida humana en su articulación interna, en su conexión viviente. Para que un relato tenga "sentido" es menester que en él estén presentes los ingredientes de la vida, en su efectiva complexión dinámica; si no, no se entiende; y la narración, que emerge de una fidelidad al "ritmo vital" mismo, pone esos ingredientes, de un modo automático, en su puesto verdadero, y hace valer su auténtica función. Más aún: el puro relato, cuando se limita a narrar, con la mayor desnudez posible, da una descripción insuperablemente eficaz de la circunstancia o mundo, porque alude a aquellos elementos que están realmente *actuando* en el hacer referido y recoge la verdadera figura de un "mundo" humano. "La acción acontece en un determinado espacio, y en ella intervienen actores —ha escrito Ortega, a propósito del estilo literario del capitán Alonso de Contreras [47]—. Cuanto más sobriamente se nos narre,

[46] *De consolatione philosophiae,* lib. V, prosa VI.

[47] Prólogo a las *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras,* p. XLIV (*O. C.,* VI, página 508).

más auténticamente aparecerán en la línea pura de su actuoso perfil las indentaciones que en ellas ponen el contorno y el talle de los partícipes. Cualquiera descripción que añadamos corre el riesgo de falsificar esa imagen que espontáneamente, sin palabras, imprime la acción en nuestro caletre... Posee, pues, la acción puramente narrada una virtud de fosforescencia que ilumina con acuidad sin igual una orla de mundo en derredor." Y recuérdese la vívida "descripción" que nos dejan de sus circunstancias las novelas más atenidas a la pura acción, precisamente dedicadas a referir lo que "han hecho" los hombres: las novelas policiacas auténticas.

Por esto, la forma propia de la razón histórica es la narración; es una *razón narrativa.* La palabra *lógos,* como vimos en detalle, es "razón" y "decir"; no se ha reparado lo bastante en que cada modo de decir o *genus dicendi* responde a una forma de razón. Se podría hacer una historia del pensamiento siguiendo las *formas literarias* que ha adoptado; se vería la *razón* del poema presocrático, del diálogo platónico, de la *akróasis* aristotélica, del tratado estoico, de la meditación agustiniana o anselmiana, de la *quaestio* o la *Summa* escolásticas, de las formas en que se ha vertido el pensamiento de Descartes o el de Hegel. Pues bien, hay un decir propio de la razón vital e histórica, que es el relato o el *quasi-relato,* en que, en lugar de formular *enunciados* teóricos, engarzados en raciocinios de estructura más o menos remotamente silogística, se *imagina* o se toma efectivamente un *drama,* con *personajes* y *escenario,* y se *narra.* La narración es, pues, la estructura formal de ese *decir,* cuyo propósito es, ni que decir tiene, rigurosamente cognoscitivo [48].

¿Cuáles son —podemos preguntarnos ahora— los caracteres "estilísticos", en un sentido insospechadamente grave de este término, de ese *lógos* o *genus dicendi* de la razón histórica y vital? En primer lugar, cuando la narración es eficaz, hay en ella una multiplicidad de puntos de vista o *perspectivas*; no hay un ojo impasible que desde un solo lugar —o desde el "lugar ninguno" a que aspiraba la ciencia *sub specie aeterni*— contemple la "escena"; la pupila se va desplazando e intenta ponerse sucesivamente, según las exigencias del relato mismo, en los puestos de los ingredientes que intervienen en él; es decir, lejos de tomar el mundo en que acontece el drama narrado como una "cosa en sí", fija e inerte, se lo vive como *mundo* humano, como *horizonte* mudable y elástico, definido por su centro

[48] Cf. el *Prólogo a un tratado de montería,* de Ortega, mi comentario "La razón vital en marcha", y "Los géneros literarios en filosofía" (en *Ensayos de teoría).* [*Obras,* IV.]

vital, el punto de vista, cambiante en cada caso. Esta multiplicación de los puntos de vista no es una exigencia que la razón imponga extrínsecamente al relato, sino que viene impuesta por la misma estructura de éste; así, las novelas más logradas como narraciones incluyen esa multiplicidad; piénsese en los relatos mejores de Cervantes —*Rinconete y Cortadillo,* el *Quijote* sobre todo— o de Unamuno; y —una vez más— en las novelas policiacas, incluso metódicamente en Chesterton.

En segundo lugar, los elementos descriptivos que recoge la narración no son "plásticos", sino funcionales, es decir, aquellos que realmente actúan en el drama, y vividos de tal manera precisamente; los recursos literarios que permiten esto son en extremo delicados e incluyen hasta la musicalidad de las expresiones, cuyo ritmo provoca una vivencia determinada, de una cualidad precisa; valgan como ejemplo dos frases de Ortega en el *Prólogo* citado; en la primera, que trata de provocar una impresión de sosiego, la calma de las significaciones viene multiplicada por la lentitud —hasta fonética— de las expresiones: "aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester"; en la segunda, cuya vivencia central es la carrera vertiginosa, las pausas y los acentos recrean virtualmente su ritmo en el ánimo del lector: el ciervo "acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros: podenco, alano, sabueso, lebrel".

En tercer lugar, las metáforas, que tienen un papel *esencial* en este modo de decir. Tampoco pueden ser "plásticas" ni morfológicas; menos aún estereotiparse, como es tradicional en la literatura, hasta convertirse en las "consabidas" metáforas que acaban por asimilarse a los epítetos; porque la función de las metáforas no es una simple alusión indirecta a los objetos, sino una *interpretación* de éstos, una posición de ellos en determinado escorzo, para hacer asumir a las significaciones —en sí mismas universales e invariables— un preciso valor circunstancial[49]. Ya no hay, pues, cosas "fijas" y rígidas; no hay más que ingredientes dinámicos de una realidad constituída por esencial movilidad; cada "cosa" es, literalmente, *muchas*; no tiene un ser "en sí", sino que lo va adquiriendo en las diversas *funciones* vitales que asume; y para esto sirve temáticamente la metáfora. Las cosas se viven como facilidades y dificultades, como aquellas realidades con las cuales y frente a las cuales tiene el hom-

[49] Compárese esto con el uso de las metáforas en Góngora, que presentan una misma "cosa" en varios "papeles", a veces en su historia. Por ejemplo, véanse las estrofas VI, VII y, sobre todo, IX de la *Fábula de Polifemo y Galatea:* "Pellico es ya la que en los bosques era —mortal horror..."

bre que hacer su vida; aparte, pues, de una previa teoría acerca de ellas. La realidad se fluidifica; de los *hechos* se apela a su *hacerse* originario: éste es el último resultado de la razón narrativa.

49. Analítica e historia

Pero al llegar aquí nos acomete una dificultad. Hemos visto largamente en este libro el carácter rigurosamente circunstancial y concreto que tiene lo real, y esto nos ha llevado a la narración como forma de decir propia de ese nuevo *lógos,* más amplio y radical que el de nuestra tradición filosófica, que es la razón vital. Pero ahora ocurre preguntarse: ¿Cómo es posible pensar y decir sin más que elementos circunstanciales? ¿Puede uno mantenerse en el ámbito de lo individual, si *individuum est ineffabile*? La misma comprensión, incluso la simple intelección del decir, ¿no supone ya una referencia a algo universal y, en ese sentido, único y permanente?

Es ilusorio todo intento de atenerse a la realidad individual, *hic et nunc,* porque *ésta* incluye ya una referencia a lo "esencial". Desde Platón hasta Husserl, esta evidencia se ha impuesto al pensamiento filosófico cuantas veces éste se ha enfrentado en serio con la realidad [50]. Otra cosa es que se haya entendido siempre correctamente la relación entre el individuo y la esencia. La índole del lenguaje, que es un producto social, hace ya imposible esa absoluta adscripción a lo individual; yo entiendo lo que se me dice, gracias a que las palabras y las complexiones sintácticas tienen un valor que *excede* del decir concreto en esta circunstancia, y que es *previo* a él. Si yo digo: "Escipión destruyó Numancia" —para tomar un ejemplo en que se extreme el carácter individual, circunstancial y "único" o no recurrente del contenido—, esto sólo resulta inteligible si se sabe *ya* lo que *significan* "en general" las expresiones "Escipión" y "Numancia" —quiero decir, aparte de su concreta realidad en el acontecimiento de la destrucción—, y se entiende el esquema genérico expresado en el verbo "destruir". Es menester, por tanto, *trascender* de la realidad circunstancial para aprehenderla como *concreción* de ciertas estructuras determinadas o "invariantes", que son las significaciones o, dicho de otro modo más exacto, los esquemas significativos que se convierten en auténticas funciones significativas al recibir impleción circunstancial.

[50] Cf. Husserl: *Ideen,* p. 8-9. "Tatsache. Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen."

Para tomar el problema en toda su agudeza, consideremos lo que sucede con la vida humana. La vida es siempre circunstancial e individual: es la mía, la tuya, la de un tercero; vivir es esto que hago yo aquí, ahora y en vista de estas circunstancias archiconcretas; sin embargo, como al hombre le es esencial su ser social e histórico, mi vida incluye ya de por sí la referencia a *otras vidas* —las de mis prójimos presentes o pretéritos—; es decir, la vida se me presenta, por lo pronto, como *mi* vida; pero como inmediatamente advierto que *en ella* se dan, como ingredientes suyos por lo menos, *otras* vidas, encuentro que la individualidad y circunstancialidad de la vida se me presentan de un modo muy peculiar: no —según hubiese propendido a creer el pensamiento tradicional— como un caso particular de la "especie" vida, sino como mi vida *o* la tuya *o* la de aquél; es decir, *disyuntivamente.* ¿Qué quiere decir aquí este extraño concepto? Veámoslo.

Nuestra tradición filosófica ha solido considerar la realidad desde el punto de vista de las especies y los individuos. Dada una especie, por ejemplo, "hombre", puede acontecer a ésta que se individualice —mediante un "principio de individuación", que plantea delicados problemas— en una pluralidad de individuos, en cierto sentido —a saber, desde el punto de vista de la especie— intercambiables. O bien, tomando las cosas a la inversa, dados ciertos entes individuales, por ejemplo, "Juan" "Pedro" y "Pablo", se descubre que tienen algunas notas comunes —dos pies y una piel sin plumas, o bien la animalidad y el don de la palabra, etc.—, que permiten considerarlos juntos desde el mismo *aspecto,* o sea dentro de la misma especie —*species*—. De este modo, la individualización aparecía como algo "accidental" a la especie, innecesario, en suma, o bien como azarosa y también "accidental" la especificidad, resultado, en definitiva, de una operación del entendimiento. De ahí la artificiosa querella de los universales, y sus soluciones extremadas —frívolas, diríamos mejor—, contra las cuales hubo de levantarse siempre el sentido de la realidad, ya se llamara Aristóteles o Santo Tomás; pero esto no quiere decir que sus soluciones fuesen suficientes; ni en rigor podían serlo, porque lo deficiente era el problema mismo.

Si volvemos los ojos a la realidad que es nuestra vida, la de cada cual, advertimos en ella ciertas estructuras que se nos presentan como condiciones *sine quibus non,* es decir, como constitutivos necesarios de su realidad *dada*; en otros términos, como *requisitos.* Y entonces caemos en la cuenta de que cada uno de mis prójimos, *puesto que tienen cada uno su vida,* se encuentran con las "mismas"

estructuras, cuyo complexo me aparece como una forma o esquema de "la vida" en general. Pero a la vez comprendemos las siguientes cosas: 1) Que esa "vida en general" no existe en ninguna parte. 2) Que tampoco es una "especie" o esencia con objetividad ideal, cuyo ser se agote en ello y como tal tenga "suficiencia". 3) Que no le acontece accidentalmente el individualizarse, sino que sólo puede tener alguna realidad, *incluso mental,* circunstancializándose, es decir, llenándose de contenido concreto, actualizando *hic et nunc* sus estructuras. 4) Que, por tanto, esa "vida en general" sólo se da en y gracias a la vida individual en que radica. 5) Que, lejos de ser intercambiables las vidas individuales, su modo de realidad consiste en su rigurosa unicidad, consecuencia de que la individuación es *circunstancialización* —perdónese esta desaforada palabra, que a veces es insustituíble también—. 6) Que, por último, la vida no tiene más forma de existir que la de ser "ésta *o* ésta *o* ésta", del mismo modo que en el juicio disyuntivo no tiene más remedio que ser verdadero *uno* de los términos, y ni pueden serlo todos ni tampoco, suspendiendo toda posición, ninguno. A la vida le es *esencial* la *posición* existencial en forma *disyuntiva*: porque vivir es *encontrarme* haciendo forzosamente algo en vista de las *circunstancias.* (Y repárese en que la mera indicación del sentido o significación del verbo vivir nos ha obligado ya a formular uno de sus *requisitos.*)

Por consiguiente, el relato o narración, la *historia,* en suma, sólo puede hacerse si se dispone de un esquema de la vida humana. La historia, por tanto, tiene una componente *a priori,* por supuesto *irreal,* que es lo que antes tropezamos como teoría abstracta de la vida; en otros términos, una *analítica de la vida humana,* cuyas verdades tienen caracteres muy peculiares: 1) Se descubren mediante el *análisis* de la vida humana individual y concreta, de la *mía,* y a la vez son ellas las que permiten comprenderla. 2) Son "universales", es decir, válidas para "toda vida". 3) Tienen carácter puramente *funcional,* es decir, sólo adquieren impleción significativa al llenarse de un contenido circunstancial. 4) Por tanto, sólo puedo entenderlas *desde mi vida,* prestándoles imaginativamente la sustancia viviente de ésta; quiero decir con esto que no son autónomas ni siquiera como verdades, como enunciados teóricos; hasta el punto de que no podrían ser comprendidas por un ente que no tuviese intuición de la vida humana en su concreción histórica efectiva.

* * *

Hasta aquí hemos ido viendo las exigencias a que nos fuerza esa pretensión de *verdad radical* que intentábamos buscar. Veamos ahora si, ya en posesión de un esquema de los requisitos metódicos, es posible hallar alguna verdad capaz de *dar razón* de la situación en que nos encontramos. Y, ante todo, tendremos que intentar un mínimo ensayo de esa analítica de la vida humana, cuya necesidad se nos ha hecho patente y que sería, por tanto, la primera cuestión de la filosofía.

VI

LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HUMANA

50. El descubrimiento de la vida

Si la vida es —como dice Ortega— la realidad radical, puede preguntarse cómo es posible que no aparezca temáticamente hasta ahora, cuando ya va mediado este libro. En rigor, esta aparente anomalía responde, contra lo que pudiera pensarse, a una extremada fidelidad a lo real, que la filosofía impone siempre, pero que es absolutamente exigida en una *Introducción a la Filosofía.* Porque ésta, como vimos al comienzo de ella, no puede ser una construcción mental, sino, antes que nada, una empresa, una tarea o quehacer a que algunas veces se ve movido el hombre. No se puede dar en ella un solo paso que sea caprichoso; ni siquiera una consideración didáctica puede hacerse valer, porque la forma de didáctica de la introducción a la filosofía es una marcha efectiva, de la situación en que se está y donde no se puede seguir, a la situación a que se llega en virtud de esa misma insostenibilidad; tenemos que avanzar, pues, llevados de la mano por las cosas mismas; no podemos permitirnos ninguna indagación innecesaria, porque esto desvirtuaría *ipso facto* el carácter "categórico" —valga la expresión— de la introducción a la filosofía, que es un género literario rigurosamente ascético: consiste, en efecto, en un ejercicio a que se ve impelida la mente cuando no puede sosegar en su situación, y sólo trata un problema cuando no tiene más remedio que hacerlo; su orden es un orden de forzosidad. Esto no quiere decir, entiéndase bien, que no sea posible más que una forma de introducción a la filosofía; al contrario, *tiene* que haber muchas distintas, que no son meramente posibles, sino necesarias, porque el orden de los problemas es distinto según de

donde se venga; es decir, según de qué situación se parta. Y hasta ahora no habíamos tenido que preguntarnos formalmente por la vida humana. Pero, puede insistirse, ¿no es un poco extraño?

De hecho, la filosofía ha tardado unos dos mil quinientos años en hacerlo; en otros lugares [1] he intentado mostrar cómo la tarea de aprehender el ser del hombre ha desembocado en el descubrimiento de la vida humana, y el proceso de ese mismo descubrimiento, más penoso y difícil de lo que pudiera esperarse. Ese inmenso "retraso" —que en modo alguno es azaroso— corresponde en cierto sentido a la aparición "tardía" del tema en este libro. Porque, en efecto, el hombre tarda en caer en la cuenta de esa realidad que es su vida; y la razón es que por lo pronto no me encuentro *con* ella, sino *en* ella, y dentro de ella tropiezo con todas las cosas que me van siendo sucesivamente cuestión; la vida funciona de hecho en la comprensión de toda realidad, como hemos visto; pero la consideración de sus *contenidos* hace que no se pare la atención en ella; sólo cuando el pensamiento se radicaliza hasta el extremo de no admitir un mero aplazamiento de los problemas, es decir, cuando no se contenta con "reducir" unos *hechos* a otros, en última instancia ininteligibles, y necesita *dar razón* de ellos, se ve obligado a recurrir a la totalidad que es la vida, a poner así en marcha la razón vital; y como la forma de conocimiento que es la razón vital consiste formalmente en apelar de los hechos a su *hacerse,* por tanto en derivarlos de la vida humana en que se dan, se ve forzada a una esencial *reflexión* en que toma posesión de sí misma, porque sólo así puede esa vida que es razón *dar razón* de sí propia, y de este modo alcanzar lo que venimos llamando hace mucho tiempo una *verdad radical.*

El descubrimiento de la vida supone, pues, la radicalización de la filosofía como modo de *entender*; porque, en rigor, las etapas de la filosofía no se caracterizan porque en ellas se vayan entendiendo *más cosas,* sino que se entienden *de otra manera*; es el sentido mismo del entender lo que cambia, y cuando se llega a la evidencia de que lo que se consideraba entendido era en última instancia ininteligible, la filosofía no tiene más remedio que descender a un estrato más profundo y hacerse cuestión de lo que parecía ser una respuesta suficiente. Pero, ¿cómo es esto posible?

Tres son las formas deficientes de intelección que han lastrado tradicionalmente el pensamiento. La primera de ellas consiste, como

[1] "El tema del hombre en la filosofía" (en *El tema del hombre,* p. 11-22); "Introducción a la filosofía de la vida" (en *Biografía de la Filosofía,* en *Obras,* II).

hemos visto, en contentarse con la *explicación,* en el sentido concreto de reducir unos hechos problemáticos a otros hechos conocidos, sin advertir que todo hecho es, como tal, formalmente incomprensible, y por eso propendemos a llamar a los hechos, con cierta descortesía, *brutos.* La segunda forma es, a la vez, la que explica ese primer error: estriba en confundir las interpretaciones de la realidad con ésta misma; y por eso se puede desconocer el carácter meramente fáctico y, como tal, menesteroso de explicación, de ciertos hechos, y tomarlos como principios de comprensión; por ejemplo, cuando se explican las acciones humanas por la tendencia del hombre al bien, no se advierte que este *hecho* es incomprensible mientras no se lo derive, mientras no se vea al hombre tendiendo al bien, es decir, se vea que tiende al bien por algo y para algo, en función de un esquema general de su vivir; y así se toma la "tendencia al bien", que no es más que una interpretación de ciertos comportamientos humanos, como una realidad que puede manejarse sin cautelas. La tercera forma de intelección defectuosa, en cercana conexión con las dos anteriores, es la *construcción* mental, que consiste en que el pensamiento, en virtud de su inercia, rebasa lo efectivamente *visto* y lo "completa", esquematizándolo, con algo agregado por él; o bien, a la inversa, al abstraer de la realidad una porción y "sustantivarla", construye, por decirlo así, su independencia y se la "agrega"; es decir, la parcialidad o abstracción es también una forma del pensar constructivo; y ambas equivalen a la sustitución de lo real por sus interpretaciones, aunque lo real esté incluído en ellas, puesto que se lo coloca en una perspectiva que le es impuesta desde fuera. Sólo cuando se superan estas tres maneras de entender mal se puede uno encontrar con la realidad *misma,* despojada de toda teoría, en su integridad concreta; entonces es cuando se descubre la realidad que es la vida humana, sobre la cual, en sentido estricto, apenas se ha dicho nada, aunque parezca escandaloso, en toda la tradición filosófica de Occidente.

Este descubrimiento sólo podía hacerse de un modo efectivo en nuestro tiempo; si paramos un poco la atención en sus condiciones, veremos que tenía que ser así. Unicamente una época que tuviese tras sí una larga historia, vivida y conocida como tal, es decir, con conciencia histórica, podía tomar posesión de la vida humana. A la altura de estas meditaciones, esta afirmación no requiere apenas ser justificada; es claro que sólo una serie de errores ha podido llevar al hombre a su eliminación; sólo cuando estos errores han estado *presentes* en la historia han podido actuar como un recurso del cono-

cimiento; vimos cómo la historia es el *órganon* de la esencial regresión de las interpretaciones a la realidad; por último, vistas las cosas de modo positivo, es la historia la que hace al hombre reunir virtualmente una multitud de perspectivas que en principio le son ajenas, y corregir así su propia parcialidad y abstracción. Sólo se llega a la realidad que es la vida cuando la acumulación de experiencias y errores obliga al hombre a renunciar a todo punto de vista parcial, a toda "teoría" —porque todas están ya ensayadas— para recurrir a la última instancia. Y eso es la vida: una última instancia; la nuda realidad con la que tengo que habérmelas, quiera o no, por debajo de todas las teorías e interpretaciones; la que, precisamente, me obliga a hacerlas, y en este sentido es fuente y raíz de todas ellas.

Pero todavía otra razón, aún más profunda, exigía la conciencia histórica como condición del descubrimiento pleno de la vida humana. La palabra *vida* se ha usado de un modo nada unívoco; en vista de que hay multitud de seres vivientes —plantas, animales, hombres, ángeles, Dios—, se ha tendido a buscar una noción de la vida que fuese la "vida en general", es decir, algo en lo cual convienen esos diversos tipos de entes; naturalmente, esa noción es un abstracto, un esquema: rigurosamente, una "teoría"; e incluso metódicamente significa un error, porque no se ha advertido que la única vida que me es presente, que me es dada *en su realidad,* como tal vida, es la *mía* —ni siquiera la humana *in genere*— y sólo puedo entender las demás, sólo puedo comprender en qué sentido y en qué medida son *vida,* interpretándolas analógicamente *desde la mía* quitando o poniendo requisitos concretos. Esto es notorio respecto a la vida divina, o incluso la angélica; pero no es menos cierto para las vidas biológicas, animales y vegetales, de las cuales me parece tener alguna "intuición"; en rigor, las plantas y las bestias me son comprensibles en la medida en que yo participo de su ser, y por tanto las veo como *vivientes* gracias a que proyecto sobre ellas, *mutatis mutandis,* mi propio vivir, es decir, lo que llamo vida animal o vida vegetal son, literalmente, interpretaciones, construcciones mentales, teorías, hipótesis, como quiera llamárselas, fundadas en la única vida que me es real, a saber, la mía. Los llamados "seres vivos" son realidades en cuanto ingredientes de mi vida; pero en cuanto sujetos de otras vidas no son sino teorías. Por eso es menester partir de la mía para inferir, con todos los riesgos ligados a la inferencia, el modo de ser de los demás vivientes.

Pues bien, el prejuicio de que la noción "vida" tenía que incluir desde luego los esquemas de "toda" vida ha obnubilado al hombre

durante milenios para comprender la vida humana. Porque, en efecto, se ha solido oscilar entre dos extremos: la consideración de lo *biológico* o la de las "facultades" consideradas como "específicamente humanas", es decir, el psiquismo superior; y no se ha advertido que ambas dimensiones sólo tiene realidad para mí, y sólo me resultan comprensibles como *dimensiones* de mi vida, como ingredientes o dispositivos de ella, que sólo tienen su lugar adecuado dentro de su íntegra y peculiar realidad. Y sólo la historia ha puesto de manifiesto lo que es propiamente la vida humana al mostrar *lo que el hombre ha hecho* con esos dispositivos y mecanismos biológicos y psíquicos que le están dados *para hacerlo,* esto es, *para hacer su vida.*

Estas son las razones del singular "retraso" en el descubrimiento de la vida humana, y a la vez de su forzosidad en nuestra época. No hay duda de que, después de Dilthey, que representa una aportación todavía inmatura, pero ya sustancial, a la comprensión de la vida humana, son Ortega y Heidegger los que han logrado —por dos vías muy distintas y con frecuencia divergentes— una exploración verdaderamente filosófica de esa realidad que es el vivir. Por razones que serían largas de exponer, y que por eso omito, a sabiendas de que mi aserto queda injustificado, creo mucho más fecundo y certero el punto de vista y el método de Ortega; tal vez antes de mucho tiempo sea esto patente y haga superflua toda ulterior justificación. Por eso, el punto de partida de las ideas que expongo en este capítulo es *primariamente* la filosofía de Ortega; pero —entiéndase bien— no es esa filosofía *lo que* expongo en las archideficientes páginas que siguen.

51. Primera descripción de la vida

Se trataba de hallar la realidad radical. Por realidad entiendo, como ya dije al comenzar el capítulo sobre el método, *aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro*; todo lo que de algún modo encuentro es, también de algún modo, realidad; y a la inversa, carece de todo sentido hablar de realidades aparte de mi posible encuentro con ellas, en cualquiera de sus formas, entre las cuales está ese peculiar encuentro mental que consiste en excluir todo otro encuentro que no sea el de esa mención; cuando digo de algo que es, no ya inexistente, sino *imposible,* por ejemplo, un pentaedro regular, un círculo cuadrado, un color inextenso, ese algo es "real" en cuanto término de ese acto mío que descarta toda otra forma

de realidad suya; es decir, lo "encuentro" —por eso es "real"— como *inencontrable* —por eso es *imposible.*

¿Qué añade ahora ese adjetivo, *radical,* que acompaña a la realidad buscada? Todo lo que encuentro, lo encuentro en alguna parte; pero repárese en que esto no quiere decir forzosamente que ese algo *esté* allí donde lo encuentro; lo que *está* ahí es mi encuentro; pero la cosa misma puede estar *fuera* —es el modo de la "ausencia"—, o incluso en *ninguna* parte, como ocurre con los imposibles. Pues bien, a ese *encontrarse* en, que no implica necesariamente un formal *estar en,* llamamos *radicar* o arraigar. Todas las cosas que yo encuentro son *radicadas*; es decir, arraigan o radican en aquello *donde* las encuentro —estén o no allí, repito una vez más—; por el contrario, llamo, con Ortega, realidad *radical* a aquella en que radican o arraigan todas las demás; esto es, todo aquello que encuentro o puedo encontrar.

Con esto queda implícitamente dicho que la realidad radical no puede ser cosa alguna, porque todas las cosas se encuentran en alguna parte; el olvido de esto ha sido el error del pasado filosófico, que, al hablar de realidad, no ha tenido en cuenta que su sentido y su función cambian totalmente según se trate de una realidad radical o radicada; como lo que yo encuentro son en rigor las *cosas,* la filosofía ha solido creer que éstas son la realidad sin más; y cuando ha advertido que esto no es del todo aceptable, ha propendido a considerar que la "verdadera" realidad es *una cosa* determinada, o bien la *suma* de todas ellas, o, por último, una *propiedad* o cualidad de éstas. Pero si, por ser *radical,* la realidad que buscamos no puede ser cosa, por ser *realidad* no puede ser una teoría o interpretación, sino algo que efectivamente encuentro: el *dónde* en que radica toda cosa, y que, *en cuanto encontradas* o "radicadas", las envuelve todas; con lo cual queda dicho que el modo de encontrarse de cada una de ellas, es decir, su modo de "realidad", se deriva del modo primario de realidad de ese ámbito o "dónde" en que radican.

¿Cuál es, entonces, la realidad radical? Evidentemente, *mi vida.* Conviene reparar en que esto no es una *teoría,* sino una mera constatación. Yo me encuentro viviendo, me encuentro *en la vida,* y en ella con todas las cosas con que en cualquier forma o manera me encuentro o me puedo encontrar. Pero al decir *mi vida* tengo que guardarme, una vez más, de introducir ninguna teoría, para atenerme a la nuda realidad, tal como la hallo; es posible que la vida sea una operación de estructura determinada, que tenga ciertos principios, que tenga comunidad con el modo de ser de otros entes; todo

esto son teorías —tal vez verdaderas— acerca de la realidad que es la vida; ésta es, simplemente, "lo que hacemos y lo que nos pasa", en expresión de Ortega; mejor aún, por lo pronto, *lo que hago y lo que me pasa,* en primera persona de singular del presente de indicativo —que son, no se olvide, el tiempo y el modo de lo real.

Y lo que me pasa es, ante todo, que me encuentro, aquí y ahora, en una circunstancia, y que tengo que hacer algo con ella para vivir. Me *pasa,* pues, que tengo que *hacer* algo; el "tener que" da su peculiar pasividad a la vida, la cual me es dada, en la cual me encuentro sin haber intervenido yo ni haber sido consultado; pero esa pasividad me remite precisamente a una actividad, porque la vida, que me es *dada,* no me es dada *hecha,* sino al contrario, me es dada por *hacer,* me es dada como *quehacer* o tarea. Yo me encuentro, por tanto, *ya* en la vida, y ésta es anterior a mí y a las cosas que encuentro, en el sentido de que encuentro las cosas y a mí mismo *en* la vida, y el hallazgo del propio yo y de ellas es subsecuente al vivir. Por tanto, sea lo que quiera de lo que podamos pensar acerca del "origen" de todos y cada uno de los ingredientes del vivir, lo cual pertenecerá necesariamente al dominio de la teoría, desde el punto de vista descriptivo lo primario es la vida, y sólo en ella puedo distinguir elementos o componentes, que aparecen, por tanto, como derivados.

La vida consiste, pues, en que yo me encuentro con unas cosas —mi circunstancia—, teniendo que hacer algo con ellas para vivir; pero de tal modo, que también tendría que hacer algo para dejar de vivir —matarme, decidir no comer y seguir decidiéndolo en cada instante, etc.—; esto significa que vivir es encontrarse ya *viviendo,* y que la vida es previa a todo hacer particular del hombre, que sólo puede darse *dentro* de la vida; y por eso la vida es un hacer, pero de un tipo muy concreto: es un *quehacer.* Por esto, por ser un quehacer, no una simple actividad, mi vida es *mía.* Vimos al comienzo de este estudio que todo quehacer envuelve cuatro momentos esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad y circunstancialidad; es decir, un quehacer es "mío", es lo que tengo que hacer *yo*; en segundo lugar, no es cosa, sino realidad dinámica, ejecución; en tercer lugar, estoy ligado a él, me viene impuesto, no es arbitrario; por último, está adscrito a una circunstancia, es esencialmente perentorio, urgente; porque, en efecto, ¿tendría sentido decir que yo tengo que hacer algo si no tuviese que hacerlo precisamente ahora y aquí, si pudiese hacerlo "en cualquier circunstancia"? La vida es, pues, *algo que tengo yo que hacer aquí y ahora.* Pero no basta.

Ese algo que tengo yo que hacer y que es mi vida, no sólo no está hecho, sino que ni siquiera me está dado lo que tengo que hacer; es decir, no se trata de que yo tenga que "realizar" algo que en principio ya está decidido de antemano, sino que, además de hacer mi vida, tengo que decidir previamente cuál va a ser ésta; en otros términos, tengo que *proyectarla,* lanzarla hacia adelante mediante la imaginación o fantasía para poder hacerla; a esto es a lo que antes llamé el esencial *a priori* de la vida, y por esto puede decir Ortega que la vida es, por lo pronto, faena poética. Mi vida, pues, no está hecha, *ni siquiera como posibilidad,* porque tengo yo que hacer o crear también mis propias posibilidades. Por esto decía que no se trata de una "realización" de un posible ya dado, sino de una previa invención de mi propia posibilidad. No basta con que yo haga mi ser efectivo, sino que lo primero que se me presenta como tarea es la determinación de *lo que* voy a ser. ¿Cómo es esto posible?

Se pensará en la idea de la *creación*; pero, naturalmente, no se trata de ella: la creación es una posibilidad en absoluto ajena al hombre; y, sin embargo, se trata de un modo de hacer que guarda una remota analogía con la acción creadora; se podría decir que es una *quasi-creación,* porque en él no sólo se actualiza, sino que llega a ser la *posibilidad* misma; pero no es creación, porque no es una total producción *de la nada*; yo me encuentro ya —he dicho antes—, y me encuentro con las cosas, en una circunstancia. El vivir humano no es una creación, porque la vida me *es dada*; pero se asemeja a la creación, porque no me es dada *hecha,* ni aun como mera *posibilidad.* ¿Cómo hago yo entonces mi vida?

La vida humana es circunstancial: yo me encuentro en un contorno o mundo, rodeado de cosas que me son presentes, por lo pronto, como forzosidades, facilidades o dificultades; en efecto, la "misma" cosa —lo que en virtud de una interpretación o teoría llamaré después una cosa—, por ejemplo, un río, es una facilidad cuando tengo sed o se interpone entre mí y mi perseguidor, y una dificultad cuando me cierra el paso y me pone a merced de ese perseguidor mismo; la luz me alumbra y me permite ver, o me descubre y me hace ser visto; la distancia es una facilidad o una dificultad, según el "papel" que asume en cada circunstancia. Yo hago mi vida, pues, forzado por las cosas, pero a la vez *con ellas*; por eso el vivir no es creación.

Pero no es exacto decir que yo me encuentro con un repertorio de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir; esto es cierto, pero no lo primario. Sólo hay posibilidades cuando yo proyecto mi vida,

cuando interpongo entre mí y cada uno de mis actos vitales un esquema o figura de vida que previamente he imaginado; entonces, y sólo entonces, las facilidades y dificultades que me son las cosas se convierten en posibilidades para ser. En otros términos, yo soy también autor de mis posibilidades, que tienen que ser *inventadas*; pero, una vez más, no se trata de auténtica creación, sino que son inventadas por mí en virtud de mi circunstancialidad, es decir, en vista de las circunstancias en que me encuentro; porque yo sólo me encuentro *con las cosas,* y el hallazgo de mí mismo no sólo es subsecuente al vivir, sino al hallazgo de las cosas como tales. En rigor, yo encuentro las cosas en la vida, y después caigo en la cuenta de que encontrarlas es estar yo con ellas; esto es, me encuentro a mí mismo con ellas.

Vivir es, por tanto, *con-vivir*; vida es coexistencia del yo con las cosas, y ésta es la situación primaria. El estar *con* supone un previo *dónde,* un *en* donde se está. La coexistencia implica, pues, un *ámbito* previo, *donde* me encuentro a mí mismo con lo otro que yo; ese ámbito es precisamente la vida. Y sólo dentro de ella, en ese dinámico quehacer en que consiste, se pueden distinguir mi yo y las cosas, como términos, dinámicos también, de ese acontecer que llamo vivir.

Como lo primero que el hombre considera y descubre son las cosas, éstas le parecen por lo pronto *estar ahí,* estar "puestas", como con metáfora inexacta decía la filosofía del siglo pasado, y las toma como plenamente reales, como la realidad misma; por eso han sido llamadas *res,* y a su modo de ser se lo ha denominado *realidad.* Las cosas como realidad primaria e independiente de mí han sido el primer hallazgo intelectual del hombre; por eso la filosofía ha sido durante dos mil años *realismo.* Pero hay un momento en que el hombre, después de haberse descubierto a sí *mismo,* después de haber encontrado su yo, cae en la cuenta de que, en primer lugar, puedo hablar de esas cosas gracias a que las encuentro, es decir, a que las encuentro *yo,* a que están conmigo o para *mí,* y que aparte de mí no sé nada de ellas, ni siquiera que existan; y en segundo lugar, esas cosas que hallo en torno mío son cambiantes, vienen y van, llegan a ser y se destruyen; no son, por tanto, *necesarias.* En este momento encuentro junto a mí una mesa, una máquina de escribir, paredes revestidas de libros, el leve crujido de una hoja de papel que el viento mueve; pero hace poco tiempo encontraba *otras* cosas: una calle, un trozo de cielo azul, la nota cromática de unos geranios en una ventana, un hombre presuroso, una mujer de acompasado

andar, el sonido de una bocina lejana; y luego encontraré un tercer repertorio de cosas distintas. Al darse cuenta de esto, se piensa que, lejos de ser las cosas independientes, y yo una más entre ellas, son *para mí,* y además innecesarias: la realidad primaria soy yo, yo solo. Esto es lo que ha pensado la filosofía durante el último medio milenio; y como atribuía a las cosas el mero ser *ideas* mías, se llamó a sí misma *idealismo.*

Pero la vida, como hemos visto, consiste en una relación esencial del yo con las cosas, anterior a ambos relatos y constitutiva, porque el yo sólo se constituye como tal estando con las cosas, y éstas son mi contorno o circunstancia. El hombre sólo se da *en el mundo,* y esa *mundanidad* o, si se quiere, *intramundanidad* lo constituye. Porque es un error creer, como pensó Descartes, que, para ser, "no necesito ningún lugar ni dependo de ninguna cosa material": el hecho de que no esté ligado a ninguna cosa o circunstancia *determinada* —lo cual, por lo demás, es excesivo, pues siempre me encuentro con una porción de mi circunstancia que me acompaña siempre y a la cual llamo mi cuerpo— no implica el que no esté ligado siempre a *alguna circunstancia*; y, en efecto, mientras para el idealismo, desde Descartes hasta Husserl, el ser del hombre es conciencia, *subjetividad,* en la que el yo está *encerrado,* hasta el punto de que el gran problema es el acceso a las cosas, y se suelen tomar expedientes ficticios para resolverlo —desde la "comunicación de las sustancias" en el siglo XVII, con el ocasionalismo o la armonía preestablecida, hasta la "intersubjetividad monadológica", subsecuente a un previo "solipsismo monadológico", en la fenomenología—, la verdad es que ser hombre es estar *abierto* a las cosas, referido a ellas, trascendiendo, por tanto, de sí mismo; y el ser *sí mismo* consiste justamente en ese trascenderse y exceder del propio yo, en ese carácter *intencional,* reconocido por Brentano como esencial de lo psíquico y que en rigor expresa la índole misma del ente humano. "Vivir es —ha dicho Ortega— tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él." Yo sólo me encuentro con las cosas; no yuxtapuesto a ellas, sino haciendo algo con ellas, *porque* me he encontrado viviendo y, como la vida no me es dada hecha, necesito hacer algo *para* vivir en esta circunstancia.

52. La circunstancia

Tenemos que preguntarnos ahora por el ser de la circunstancia o mundo. Circunstancia —*circum-stantia*— es lo que está en torno a

mí; es, pues, por definición nominal, todo aquello que encuentro en mi horizonte vital, lo otro que yo. Es el otro término de la dinámica coexistencia en que consiste la vida; pero sólo existe como tal circunstancia en cuanto me circunda o rodea, en cuanto está definida por un *centro* que soy yo. Lejos de ser la circunstancia una "cosa en sí" o una suma de cosas, está definida rigurosamente por una perspectiva: la que determina mi posición *en ella.* Los dos conceptos *yo* y *circunstancia* son, por tanto, inseparables y correlativos; sólo tienen sentido en función recíproca el uno del otro, y esa misma función es la que los constituye en su ser respectivo. Es decir, toda circunstancia es "mía", "tuya", etc., y a la inversa, yo no tengo realidad más que en una circunstancia. Por esto pudo decir Ortega en 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia"; frase en que el primer yo es el único *real* y concreto, mientras que el segundo es un ingrediente —como tal abstracto, esto es, abstraído de su circunstancia concreta—, como la circunstancia misma, de la vida en su efectiva concreción.

El ser de la circunstancia —podríamos decir— consiste en *circonstar,* en estar *circum me*; es, pues, un concepto ocasional, como no podía ser menos. Circunstancia es el nombre que recibe el mundo cuando se lo toma de un modo real y concreto, es decir, en una perspectiva determinada, como *horizonte* de una vida. Hay que evitar, decía Ortega, que "lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo"; y agregaba: "la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél: simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital" [2]. No es que no se reste realidad al mundo: es que se le reconoce la suya peculiar; porque *mundo* es siempre el mundo *de alguien,* aquella estructura que consiste en que el hombre está *abierto* a las cosas, referido a ellas. Decir "mundo" es decir "mi mundo", de igual manera que decir "yo" implica ya un "mundo", una circunstancia. La existencia del mundo no es un hecho, ni nada que se agregue a la existencia del yo, sino que *ser yo* significa *estar en el mundo,* porque sólo en él acontece la constitución del *sujeto* como tal. El análisis del sujeto humano incluye ya el mundo, porque, como hemos visto largamente, encontrarme *yo* implica encontrarme *con* las cosas, y esto, a su vez, encontrarme *en* la vida como ámbito de esa coexistencia o quehacer. Por esto, el problema de la existencia del mundo exterior, que ha agobiado a la filosofía duran-

[2] *El tema de nuestro tiempo,* X: "La doctrina del punto de vista" (*O. C.,* III, p. 202).

te siglos, queda resuelto con mágica simplicidad tan pronto como se lo plantea en sus términos rectos; es decir, el tal "problema" surgía de una arbitraria escisión de la realidad, de una previa abstracción del yo y el mundo, cuya "composición" subsiguiente resultaba, naturalmente, problemática; y al no tomarse como abstracción, se convertía en una falsedad, en el sentido de Aristóteles: separar lo que está unido.

Pero se habla de mundo *exterior*; y este adjetivo nos pone sobre la pista de una nueva cuestión, que nos obliga a volver a preguntarnos, en un sentido algo distinto: ¿qué es la circunstancia?

He dicho antes que la circunstancia es lo otro que yo; pero es menester tomar en todo su rigor esta frase. Porque se puede pensar, en efecto, que yo soy un organismo biológico, un cuerpo animado, con ciertos mecanismos psíquicos; y entonces la circunstancia sería el mundo que rodea ese cuerpo. Pero las cosas son más complejas. Yo encuentro en torno mío casas, calles, árboles, campos, mares, astros; encuentro también animales y otros hombres; todo esto forma parte, desde luego, de mi circunstancia; pero, ¿sólo eso? Este cuerpo que me acompaña siempre, con el que me he encontrado, que tal vez me desagrada o me molesta, que no he elegido, que ocupa un lugar, como una cosa más entre las cosas, ¿no es también un fragmento o porción de mi circunstancia? Decíamos que las cosas —esas cosas con que me encuentro y que constituyen mi circunstancia o mundo— son primariamente forzosidades, facilidades y dificultades con que *yo* me encuentro; ¿no conviene esto con todo rigor a mi cuerpo? Me encuentro forzado a estar con él, a tratar a través de él con las demás cosas; con él puedo hacer mi vida: es la gran facilidad con que cuento para vivir; pero a veces es la gran dificultad: cuando mi cuerpo envejece y se agota, cuando enferma y convierte mi circunstancia en una llaga, cuando por sus propiedades físicas me hace caer, atraído por la fuerza de gravedad, o por su opacidad me hace ser visto, o por su espacialidad permite que me encierren en prisión, ¿no constituye la dificultad máxima para vivir? Yo vivo con mi cuerpo, gracias a él; pero la muerte me sobreviene normalmente por causa suya. Mi cuerpo, pues, es una porción de mi circunstancia, que tiene un papel peculiar dentro de ella, pero *dentro de ella,* es decir, fuera de mí.

Y no es esto sólo. ¿No me encuentro también con mis aparatos psíquicos, con inteligencia, mi voluntad, mi memoria, mi carácter? ¿No hago mi vida *con ellos* —mi vida, que no es ellos—, y a la vez, no me son en ocasiones dificultades para vivir, cuando mi inteligen-

cia yerra, mi voluntad cede, mi memoria me falla, mi carácter me arroja en los conflictos o me sume en la desesperación? ¿No es cierto que encuentro —en el mismo sentido absoluto y brutal en que encuentro ante mí una montaña— los dispositivos de mi alma? Todo esto, pues, lo que podría llamar, con un término no exento de equívocos, mi "naturaleza", es una parte de mi circunstancia, como lo es la naturaleza física.

Vemos, por tanto, que la distinción entre un mundo físico o *exterior* y un mundo *interior* o psíquico no es sino secundaria; el mundo es esencialmente exterior al sujeto, en el sentido de que es siempre su circunstancia, lo otro que él; pero, al mismo tiempo, esa exterioridad no es *ajena* al yo, sino *constitutiva* de él. El error del idealismo fue el identificar el *ego* con sus *cogitationes* y oponer a éstas las cosas extensas, sin advertir que la imagen que en este momento cruza por mi mente o el raciocinio que pienso no son menos *circunstancia* que mi brazo o el paisaje en torno.

Pero esta referencia esencial a la circunstancia no se agota en los ingredientes indicados. Vivir es para el hombre, a la vez, *estar en el mundo* y *convivir*: son dos modos irreductibles e inseparables de la esencial dimensión humana del *ser con*. Dicho en otros términos, el *mundo del hombre* es doble, y a esa duplicidad corresponde su íntima constitución ontológica. Si la circunstancia es, por una parte, "naturaleza", por otra es "sociedad". Hemos visto que mi circunstancia se compone no sólo de las cosas presentes, sino —incluso principalmente— de las latentes. El modo de "presencia" de estas últimas es, como antes mostré, ese tener sin tener, ese tener "a crédito" que llamamos *creencia*; y las creencias son siempre sociales: son aquello en que *se está*, porque uno se ha encontrado ya en ello; más aún: las cosas presentes son vividas en una interpretación determinada, originariamente social también; es decir, cada *cosa* con que yo tengo que habérmelas está recubierta por una interpretación, es vivida desde luego como tal; por tanto, tan radical y primariamente como *en la naturaleza*, se me da *en la sociedad*. Esto quiere decir que el hombre es social en un sentido mucho más profundo de lo que ha solido pensarse; porque no se trata de que al hombre le acontezca azarosamente vivir en sociedad, ni siquiera de que el hombre, por una "necesidad natural", tenga que convivir con sus semejantes, y junto a la vida individual haya una "vida colectiva"; lo decisivo es que la vida individual es *ya social*, porque está integrada en buena parte por las creencias y los usos, realidades sociales en sentido estricto. No se olvide la exigencia metódica de no aceptar

nada como mero *hecho* —como tal ininteligible—, sino derivar toda realidad humana de la vida en su sentido primario y riguroso, es decir, de la vida individual; es en ésta, pues, donde ha de hallarse la raíz del ser social del hombre, que en modo alguno es un *añadido,* sino una efectiva dimensión de su vida *individual,* que plantea algunos problemas de los más graves.

Y como la sociedad, en sus formas decisivas, de creencias y usos, es *histórica,* yo encuentro como componente de mi circunstancia la historia misma. El pasado como tal es también un ingrediente de mi vida, se entiende, de mi vida actual e individual, porque aquí no me refiero a la "vida histórica" —otro problema—. Ya hemos visto cómo la circunstancia incluye una dimensión temporal y, en forma más precisa, histórica; la estructura misma de la realidad social es intrínsecamente histórica; piénsese, por lo pronto, en la condición dinámica de las "ideas" y "creencias", en la forma de constitución de los "usos" y en la articulación de la sociedad en "generaciones". Por último, como la historia aparece como "abierta" hacia un mañana en principio ilimitado, es decir, con un horizonte de elasticidad indefinida, la circunstancia de mi vida incluye el futuro, en forma de virtualidades indeterminadas, esto es, de *posibilidades.*

Si resumimos en pocas palabras los diversos ingredientes hallados, tenemos que mi circunstancia o mundo comprende: 1) El contorno físico compuesto por las cosas que me son presentes a los sentidos. 2) El horizonte de "latencias" del mismo tipo a que esas cosas presentes me remiten; es decir, las cosas que, en principio, podrían serme presentes como las anteriores y que "supongo". Estos dos ingredientes *juntos* son interpretados por el hombre occidental, desde hace unos tres mil años, como "naturaleza". 3) Dentro de ese contorno físico, una parte de él, llamada "mi cuerpo", que tiene tres propiedades fundamentales: *a)* mientras los demás elementos del contorno físico me son, en cierto sentido, intercambiables y ninguno me es presente siempre, aunque siempre alguno, a mi cuerpo me encuentro permanentemente adscrito; *b)* sus afecciones me afectan a mí; *c)* ocupa en mi perspectiva un puesto privilegiado, pues a través de él y por medio de él trato con las demás cosas. Estas propiedades hacen que pueda llamar al cuerpo, con todo rigor, *mío,* e incluso que —en cierto sentido— pueda decir que yo soy —se entiende *también*— mi cuerpo. 4) Otros cuerpos, que por lo pronto son *cosas,* meros ingredientes de mi circunstancia fija, pero que se me presentan como "localizaciones" de otros puntos de vista irreductibles al mío, de otras *vidas,* respecto de las cuales yo soy, a mi vez, un in-

grediente de sus circunstancias. Esto introduce una brusca alteración en el modo de "encontrar" algo, porque es un encontrar que complica un extrañísimo "ser encontrado"; el caso límite, dudoso, es el del animal, que es vivido equívocamente como "cosa" y como "otra vida", y de ahí su carácter siempre azorante. 5) La realidad social con que tengo que habérmelas: la familia, los grupos sociales, la sociedad *sensu stricto,* el Estado, los usos. 6) Las cosas físicas y materiales que me aparecen como *productos* humanos: las ciudades, los artefactos, las "obras" de la cultura; realidades ambiguas, afectadas por una extraña duplicidad, que son ingredientes del contorno físico o "naturaleza", pero no sólo eso; es decir, que incluyen un halo humano, una como "huella" de una vida, a la cual quedan inmediatamente referidas. 7) La historia, vivida primariamente como "nivel histórico", como aquel punto o altura a que "se ha llegado"; en segundo lugar, como pretérito, como repertorio de experiencias vividas, de formas de vida ensayadas por los demás hombres; por último, como horizonte abierto, como "porvenir". 8) Los muertos; esto es, los hombres que estaban conmigo y a los que ha acontecido una extraña mudanza, en virtud de la cual ha sobrevenido una misteriosa y doble *soledad*; se han ausentado, se han quedado solos respecto a mí, y yo me he quedado solo de ellos. Y además, los hombres que habían estado con estos muertos, "los muertos de los muertos", duplicación indecisa de la sociedad, que aparece escindida y desdoblada en "dos mundos". 9) El repertorio de las creencias en que estoy. Probablemente, la primera *creencia* de que el hombre tuvo conciencia aparte, es decir, que se le presentó desde luego como creencia, fue la de los muertos; se tuvo que advertir que hay un modo peculiar de tener lo que por esencia no se tiene, lo *ausente* en cuanto tal. 10) Las *vivencias,* los componentes todos de mi vida psíquica; las "ideas", las imágenes, los deseos, las emociones, los sueños, el mundo de la fantasía. 11) El *horizonte* de la vida individual, es decir, el carácter limitado y finito de la vida, lo que pudiéramos llamar las "fronteras" de la circunstancia; y como la frontera tiene por esencia dos "lados", esto remite a un último ingrediente, cuya inclusión en la circunstancia o mundo es peculiarísima, porque consiste en "excluirse". 12) El horizonte *escatológico,* que se presenta formalmente como un "más allá", sea cualquiera la posición que respecto a él se tome, incluso la de identificarlo —secundariamente y después de topar con él— con la nada. Esta dimensión de *ultimidad,* que forzosamente encuentro como fondo de mi circunstancia, hace que en cierto sentido me descubra a mí mismo en

ella, y así me hace tropezar con mi vida *entera,* en una forma de encuentro que es cualitativamente distinto de todos los demás con las cosas intramundanas. Esto plantea delicados problemas, que no son de este lugar, porque exceden con mucho de una mera enumeración de los ingredientes de mi "mundo".

Con estas cosas, pues, tengo que hacer mi vida; no me es dada hecha, pero me es dado *con qué* hacerla. Ahora bien, ¿quién soy yo, el que tengo que hacer esa vida, y qué tengo que hacer, en qué consiste mi quehacer con las cosas?

53. El yo

Cuando digo, por ejemplo, *árbol,* me refiero a un objeto, lo miento; mi acto se agota en esa referencia o mención del objeto intencional "árbol". Cuando, por el contrario, digo *yo,* defino una circunstancia concreta, desde el centro de ella. Por esta razón, no cabe pensar el concepto *yo* —en su función propia y primaria— sin existencia; en rigor, y si se apuran las cosas, "yo inexistente" es una contradicción en los términos, como "círculo cuadrado". Conviene tener presente este carácter del yo para no enredarse en peligrosos equívocos. Comparemos su comportamiento con el de cualquier concepto "objetivo", árbol, mesa, hombre. Si varias personas dicen la misma palabra "árbol", dicen *lo mismo*; ese "mismo" es, precisamente, la significación del concepto "árbol", su *Bedeutung,* en la terminología de Husserl, distinta a la vez de los actos psíquicos y del objeto real árbol. Pero si esas personas pronuncian la palabra "yo", lo dicho es esencial y rigurosamente *distinto* en cada caso. Pero —se dirá— la diferencia estriba en que en el primer caso la expresión "árbol" se refería a una especie, a un universal, y en el segundo, la expresión "yo" mienta a un individuo; para conseguir un paralelismo estricto habría que tomar ambos conceptos en su individualidad —"este árbol", "yo"— o en su especificidad —"el árbol", "el yo"—. Sin embargo, las cosas son más complejas; porque, mientras al generalizar el árbol, al elevarse del individuo a la especie universal, no hago más que tomar las notas esenciales y prescindir de las accidentales —a esto es a lo que Husserl llama "reducción eidética"—, al pasar de "yo" a "el yo", vacío de realidad el concepto y lo convierto en una abstracción, *con total alteración de su sentido.* En efecto, al decir "yo", designo o denomino mi propia realidad circunstancial; y cuando digo "el yo", se pierde ese carácter, que es justamente lo más *esencial*; se

trata, pues, en un caso y en otro, de dos funciones significativas completamente distintas.

Si ahora comparo el concepto "yo" con el de "circunferencia" —para tomar un objeto ideal—, la diferencia resulta más evidente, porque en *la* circunferencia está contenida toda la realidad esencial de *cada* circunferencia. En cambio, el concepto "yo" tiene, además, una función denominativa: no se agota en su significación universal; lo más importante en él es su *denominación.* ¿Cómo es posible, entonces, el uso universal del concepto "yo", es decir, cómo puede hablarse de "el yo"? Esto supone una previa universalización de la circunstancialidad, que resulta posible en virtud de la contextura misma de la vida humana, como vimos en el capítulo anterior, y se realiza siempre *desde* una circunstancia individual y concreta. En otros términos, siempre soy yo quien habla de "el yo".

Esto quiere decir que el concepto "yo" es, en grado eminente, ocasional y circunstancial. En cada momento *está poniendo* un ámbito de realidad, de quien recibe justamente su *sentido.* De ahí su peculiar "absolutividad", que, por ser circunstancial, es a la vez "relativa". Estas aparentes contradicciones son consecuencia de que los mismos giros del lenguaje están hechos en vista de otros conceptos, y cuando se trata de manejar con rigor los "circunstanciales" *sensu stricto,* hay que estar constantemente "negando" lo mismo que se afirma, para señalar el sentido concreto y distinto que adquieren en este caso los enunciados.

La consecuencia más grave de todo esto es que *yo no soy una cosa.* Tan pronto como queramos decir que yo soy algo determinado, he puesto en mi lugar una cosa que encuentro, es decir, un ingrediente de mi circunstancia. ¿Qué soy yo, entonces? La pregunta es ya errónea, y envuelve, si se responde a ella, la falsedad de esa respuesta, porque, como ya sabía Aristóteles, toda pregunta prejuzga la *categoría* en que se mueve la respuesta; así, si yo pregunto *dónde* está algo, predetermino ya el ámbito del "lugar", y si pregunto *cómo,* el de la "cualidad"; pues bien, al preguntar *qué* es algo, se supone ya que aquello, sea en concreto lo que se quiera, es, *por supuesto,* sustancia o cosa, οὐσία; y esto es, precisamente, lo que no ocurre. Porque, dejando de lado por el momento la cuestión de si el hombre es sustancia —si lo es, hay que reobrar sobre el sentido habitual de este término, que apunta a un tipo muy particular de sustancias—, lo que parece fuera de toda duda es que el *yo* no es en modo alguno sustancia. Pues, en efecto, lejos de ser "independiente" o "en sí" y no en otra cosa, el yo necesita de su circuns-

tancia y su ser es esencialmente un ser *en el mundo*; y esa necesidad no es meramente fáctica y *a posteriori,* sino que, como hemos visto, el ser yo *consiste* en estar abierto a las cosas. "La exterioridad del mundo —ha escrito Zubiri con ejemplar precisión [3]— no es un simple *factum,* sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el *concepto* mismo del hombre, sino por algo más: porque sería una especie de *contra-ser* o contra-existencia humana. La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo... Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va explícita la realidad de las cosas. Sólo entonces tiene sentido preguntarse *in individuo* si cada cosa es o no es real. La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni "hechos" ni "añadidos", sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal."

Si, por tanto, la pregunta "¿qué soy yo?" implica un supuesto falso, será menester sustituirla por otra más adecuada. El lenguaje, certeramente, nos señala la forma recta: "*¿quién soy yo?*". Esto haría pensar que, en efecto, yo no soy una *cosa,* sino una *persona.* Esto es, por otra parte, evidente; pero de puro serlo nos puede inducir a un gravísimo error; porque si se olvida el carácter de "posición de un ámbito de realidad" que antes advertimos en el yo, se puede pensar que la afirmación "yo soy una persona" —la cual es cierta— equivale a esta otra: "el yo es la persona" —la cual dista mucho de serlo—. Porque al decir *yo,* señalo con ese concepto, como con un gesto —conviene tomar en serio esta metáfora—, *mi* realidad, la cual rebasa con mucho del abstracto ingrediente de ésta que es mi "yo", como término polarmente opuesto a las cosas y derivado, como éstas, de la primaria realidad que es mi vida. En otros términos: cuando digo, en elocución normal, *yo,* lo que en rigor hago es *mostrar* la realidad *concreta* que es mi vida, con todas sus implicaciones y complicaciones, esto es, con toda mi circunstancia; y cuando, por el contrario, hablo de "mi yo", me refiero a un elemento abstracto de esa realidad concreta, elemento que *por sí mismo* no es *real,* y que sólo se da con otras cosas, en *función* de ellas, de un

[3] "En torno al problema de Dios" (en *Naturaleza, Historia, Dios,* páginas 428-429).

modo esencialmente menesteroso e indigente. Cuando Ortega dice: "Yo soy yo y mi circunstancia" —frase a la que, contra lo que ha podido creerse, hay que extraer aún bastante sustancia— los dos "yo" que intervienen en ella no son, naturalmente, idénticos: el primero señala mi plena realidad, *pone* mi ser —que, por cierto, es personal—; el segundo mienta el "yo", el ingrediente esencial de mi vida que me hace tener "yoidad"; es decir, un *constitutivo* de mi vida, que, por eso mismo, no *es* mi vida.

¿Cómo podríamos "definir" esa extraña realidad del yo? Sería quimérico pensar en una definición en forma, por género y diferencia; tenemos que recurrir al "pensar circunstancial" o concreto. Yo soy el que se encuentra en esta circunstancia determinada. Si queremos dar forma universal a esta "definición", diremos que el yo es el que en cada caso se encuentra en una circunstancia concreta; pero no podemos perder de vista aquel carácter "disyuntivo" de la vida humana, descubierto en el capítulo anterior; esta situación que llamamos "encontrarse en una circunstancia" no tiene realidad más que cuando se "ejecuta", es decir, cuando "alguien" —yo, tú, él, o bien "ella"— se encuentra en *esta* circunstancia *y no en otra*; la definición no es aquí más que un "lugar vacío" o *leere Stelle* —como gusta de decir Ortega—, destinado a "llenarse" de concreción individual en cada caso concreto, esto es, a adquirir su efectivo *sentido actual* en una circunstancia determinada, que está postulada por esa misma vacuidad o "hueco significativo" —si vale la expresión— que la fórmula genérica incluye.

Pero no basta todavía con esto. Porque no es cierto que la situación quede suficientemente descrita cuando digo yo que me encuentro en una circunstancia determinada; podría pensarse entonces que yo no soy *más que* el que se encuentra en esa circunstancia; es decir, estaría yo íntegramente definido por ella, "dado" con ella; sería yo el mero centro abstracto y, como tal, intercambiable, de una circunstancia, lo mismo que el centro de la circunferencia queda determinado y "puesto" por ella misma. Y no hay tal; en primer lugar, porque mi circunstancia es *mía*; en segundo lugar, porque yo no sólo me encuentro en ella, sino que *tengo que hacer* con ella algo. Veámoslo.

Ante todo, el yo funciona de un modo doble. "La imagen usual de la flecha —he escrito en otro lugar [4], a propósito de una forma particular de trato con mi circunstancia, a saber, el conocimiento—,

[4] "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 231-232). [*Obras,* IV, p. 125.]

que simboliza la relación del sujeto al objeto, no es exacta, si se piensa en el arco como origen del disparo. La relación entre éste y el blanco se agota, en efecto, en el disparo mismo, es decir, en la trayectoria de la saeta que va *del* arco *al* blanco; si bien el primero "actúa" sobre el segundo, éste no tiene nada que ver con aquél. Compárese esta situación con la que se produce entre el blanco y *el tirador.* Este se refiere al blanco, "actúa" sobre él apuntando y disparando la flecha; hasta aquí, la relación es análoga a la antes descrita; pero, además, el tirador está *con* el blanco, y por eso puede referirse a él; el blanco existe para el arquero, y en esa medida "actúa" también sobre éste. Con más precisión aún: el arquero tiene un doble papel: 1.º, como origen del disparo; 2.º, en cuanto presente en el blanco, como el que *está con él.*" Es decir, en la circunstancia *como tal* estoy ya yo; no puedo tomarla, por tanto, aparte de mí, pero ni siquiera como *anterior* a mí. Por eso puedo decir que mi circunstancia es *mía,* y, en suma, que la *coexistencia* del yo con las cosas es previa a la existencia de uno y otras, porque ésta implica desde luego una referencia a ese coexistir.

Pero todavía hay algo más grave, y es que yo me encuentro en mi circunstancia teniendo que hacer algo con ella: ahora bien, ese algo que tengo que hacer y que no me es dado, no es parte de mi circunstancia, porque precisamente es lo que no encuentro —por eso tengo que hacerlo—; lo único que encuentro es el "tener que hacerlo" y el "con qué hacerlo". Yo, que no soy *cosa* alguna, soy al mismo tiempo el que *tiene que* hacer algo determinado, en vista de la circunstancia; ahora bien, a un algo que se tiene que hacer, pero que no está hecho, en la medida en que es concreto y determinado, se llama *pretensión* o *proyecto,* dos palabras que incluyen un claro matiz apriorístico. Yo soy, por lo pronto, el que, en vista de la circunstancia en que me hallo, pretende ser *alguien,* es decir, tengo un proyecto o programa vital.

54. El proyecto vital

Yo me encuentro en una circunstancia determinada, forzado a hacer algo para vivir; pero esta palabra, vivir, no significa un repertorio de actos fijados ya de antemano, de suerte que me bastase con *hacer* eso que para vivir es necesario; yo tengo que hacer algo, por ejemplo, para andar: ejecutar ciertos movimientos musculares, que tal vez en algunas ocasiones no pueda hacer —si estoy atado o paralítico—; pero el "andar" no me es cuestión, en modo alguno;

el "andar" está ya ahí, y yo sólo tengo que esforzarme en hacer esos movimientos requeridos para andar, sin preocuparme del andar mismo. Con el vivir ocurre muy otra cosa, porque para el hombre "vivir" no significa una faena unívoca y ya dada; no sólo me es problema el *hacer* lo necesario para vivir, sino antes que esto el *vivir* mismo, *para* el cual tengo que hacer algo determinado. Normalmente, cuando se dice "hacer algo", lo que está por hacer es el hacer sólo; en el caso de la vida, hay que "hacer" también, y previamente, el "algo", es decir, hay que determinar de antemano *lo que* se va a hacer, lo que se va a ser; por tanto, hay que *anticipar,* a mi efectivo vivir, mi vida como *posibilidad.* A esto es a lo que se llama pretensión o proyecto. Y ésta es la razón de que la vida, que es una ocupación con las cosas, sea también, y más radicalmente, *preocupación de sí misma,* porque para ocuparme con mi circunstancia y hacer con ella algo *para vivir,* necesito primero preocuparme de esa vida que voy a hacer, proyectar una figura de vida, de la cual se derivará lo que tengo que hacer. Por tanto, es el proyecto o preocupación lo que hace que para mí haya no actividades, sino, literalmente, *quehacer.* No es que ya haga algo, sino que, *porque proyecto* ser algo concreto, tengo que hacer determinadas cosas.

No se trata en modo alguno de que "convenga" tener un proyecto vital; se tiene, quiérase o no, sépase o no, porque sin él no se puede vivir, no se puede hacer nada sino en vista de lo que se *va a ser.* La vida es anticipación de sí misma o, con expresión de Ortega, futurición. No se piense en ninguna vaguedad. Yo me encuentro en este momento en una circunstancia determinada; para seguir viviendo en el instante siguiente, tengo que hacer algo; pero, para decidirlo, tengo que tener algún *motivo*; tengo que hacer tal cosa *por algo* y *para algo*; ahora bien, este último "algo" —que no es lo que voy a hacer en el instante próximo, sino *previo* a ello— no puede ser sino un proyecto, esquema o figura de vida, para realizar el cual tengo que hacer, aquí y ahora, esto y no lo otro. El esquema puede ser todo lo vago y rudimentario que se quiera; puede ser más o menos impreciso —y ello se reflejará en las calidades de lo que efectivamente haga—; pero es imprescindible, es un auténtico requisito o *condicio sine qua non.*

En todo hacer vital actúa, pues, la totalidad de la vida, en esta forma concreta de su anticipación; esto es lo que da su *sistematismo* a la vida; ningún hacer aislado es *posible*; su porqué y su para qué lo ligan desde luego a esa figura total que va haciendo brotar cada uno de mis haberes particulares. Y repárese en que es ese proyecto

el que hace que las cosas adquieran para mí un ser determinado, he dicho antes que las cosas son facilidades o dificultades; pero se trata de facilidades o dificultades *para* hacer algo concreto, y sólo este algo, mi *pre-tensión,* confiere su carácter de tales a las cosas; una manzana es un alimento porque mi esquema vital incluye el comer, y el suelo es camino porque incluye el andar: si yo fuese un árbol, el suelo no sería nunca camino. Y el hecho de que creamos que las cosas tiene por sí un "ser" determinado y sin más, procede de una ingenuidad: la de no advertir que ese "ser" que les atribuye, por ejemplo, la ciencia, se *deriva* también de que mi figura vital incluye cierto tipo muy peculiar de trato con las cosas, al cual llamamos conocimiento. Recuérdese que el hombre ha vivido durante milenios sobre la haz de la Tierra sin que se le ocurra la idea de que las cosas tienen *ser,* y a la mayoría de nuestros contemporáneos tampoco se les pasa por las mientes. Esto no quiere decir, bien entendido, que las cosas no tengan ser, sino que es un ser adquirido —adquirido *por ellas*— cuando entran conmigo en una relación determinada; es decir, las cosas tienen un ser —por eso decimos el ser *de* las cosas—, pero lo tienen "conmigo", esto es, *en mi vida.*

Esta es la razón de que las cosas se me den forzosamente recubiertas por sus interpretaciones: entre ellas y yo se interpone necesariamente mi proyecto vital; dicho de otro modo, yo *proyecto* sobre ellas esa anticipación de mi vivir, en el cual van a "ser" esto o lo otro, algo determinado. El animal, en cambio, tiene ahí las cosas, está entre ellas, articulado con ellas, y les responde por "reacciones"; por no tener un proyecto vital —que sepamos, al menos—, no interpreta las cosas, y éstas no *son* para él, no tienen un *ser.* La función del intérprete es la de un ser medianero entre dos términos; es algo que se inter-pone entre dos cosas y lleva algo de una a otra; la interpretación es justamente el pro-yecto que se lanza o arroja sobre las cosas y las recubre de significación vital. Cuando un animal come una fruta, reacciona simplemente a un estímulo: no hay más que la fruta y él; cuando el hombre la come, la come *como fruta,* y entre la cosa y él se intercala la interpretación, lo que llamamos el "ser fruta"; tal vez por esto el castellano usa en ciertas ocasiones graves un "se" que no es propiamente reflexivo, sino más bien una voz media, y dice que el hombre *se* come la fruta; en ese *se* transparece esta presencia de la vida entera, presente en el proyecto vital, que hace posible que el hombre, en lugar de una simple reacción, tenga un *hacer* vital, por algo y para algo, que consiste en comer*se* una manzana.

Decíamos antes que yo soy el que se encuentra en una circunstancia, forzado a hacer algo para vivir; pero como "vivir" significa algo distinto en cada caso, esa palabra sólo adquiere sentido real cuando se llena de un contenido concreto, que es el proyecto o esquema de mi vida; por tanto, yo soy, por lo pronto, ese proyecto o programa; en otros términos, una pretensión. Ser, para el hombre, significa estar en el mundo, hallarse en una circunstancia: vimos que ese "estar" era dinámico, era un "estar haciendo"; ahora vemos que esto supone algo más profundo y previo: ser es *pretender ser.*

Pero ahora ocurre preguntarse: ese proyecto o programa vital, ¿es un hecho? En otros términos: ¿me encuentro yo desde luego teniendo o siendo ese proyecto de vida? En modo alguno. Yo tengo que hacer también mi proyecto; una vez más, no se trata de una creación de la nada; yo me encuentro con las cosas, que se me ofrecen como facilidades y dificultades; yo encuentro *con qué* hacer mi vida, a la vez que encuentro lo que me obliga a hacerla; y con esas cosas he de *imaginar* un proyecto vital, una figura o "personaje" que quiero o pretendo *ser.* El ser humano es pues, por lo pronto, realidad poética, ente de ficción; yo necesito inventar o idear mi vida para poder vivirla. Y sólo cuando proyecto ese esquema que he hecho sobre las cosas, éstas, que sólo era facilidades y dificultades, se convierten en *posibilidades,* de las cuales, *como tales posibilidades* —pero nada más que en este sentido— soy también yo el autor.

Sin embargo, aquí se impone una restricción: tal vez la última afirmación, en singular, sea excesiva; porque en rigor sólo de una porción de mis posibilidades soy yo el autor personal: la mayoría de ellas son recibidas por mí del contorno social; es decir, por ser ya social e histórico, encuentro en mi circunstancia o mundo posibilidades de ser hombre, esquemas genéricos, figuras de vida que no he inventado yo, aunque siempre las ha inventado originariamente un hombre individual; y en todo caso, para que esas posibilidades recibidas puedan ser *mías,* para que puedan ser las de mi vida, necesito yo hacer algo: concretamente, elegir entre ellas, decidir cuál voy a adoptar entre las que me son presentadas por el contorno; y esto, a su vez, por un esquema de mi vida, más vago y general, del cual soy irrenunciable autor, y que se llama, con un nombre cargado de resonancias y del que tendremos que hablar más adelante, *vocación.* Y ésta es la raíz última de mi proyecto vital, original o recibido, y la forma primaria y concreta de ser *yo.*

(Recuérdese que en el texto del *Génesis,* cuando se cuenta la

creación de los animales y plantas, no es menester más; pero cuando Dios crea al hombre, le señala un quehacer o tarea, un proyecto vital: *"Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum; praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris"* (II, 15-17). Y la primera palabra que se dice a propósito de la creación del hombre es *imagen.*)

De este modo, pues, mediante la imaginación, lanzo delante de mí o proyecto una figura de vida a la cual me siento *vocado* y que, por lo pronto, me constituye; en virtud de esta vocación, me encuentro ante un repertorio de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir, porque no son más que posibilidades y yo estoy llamado a la realidad; es decir, propiamente hablando no tengo ser, y por eso no tengo más remedio que *hacérmelo*; pero no se olvide tampoco —toda insistencia es escasa— que si bien es cierto que no tengo ser, que no me es dado, me es dado, en cambio, *con qué* hacérmelo, dentro de esa vida que, aunque no hecha, me es dada como *quehacer.*

55. La estructura del hacer

El animal reacciona a su ambiente, responde con actos o acciones a sus estímulos. A estas reacciones animales se puede llamar *actividades.* El hombre tiene también actividades; una inmensa porción de su vida se reduce a ellas; pero tiene además otras posibilidades distintas. Se ha insistido mucho en el carácter *voluntario* de los actos humanos; pero probablemente resultan más claras las cosas desde otro punto de vista. Las actividades se disparan como mecanismos; su curso no depende de nosotros; incluso las actividades *psíquicas* responden al juego mecánico de los estímulos o de las asociaciones y son meramente movimientos que "me pasan", que "acontecen en mí", no en rigor que "hago yo". Por ejemplo, yo tengo que resolver un problema matemático; ¿depende de mí hallar la solución? Será menester que se me *ocurra* hacer una transformación determinada, que el puro mecanismo de mis asociaciones de "ideas" o representaciones me haga establecer una conexión determinada entre los datos, y formular una ecuación precisa. Si Violante me manda hacer un soneto, no está en mi mano llegar a puerto; encontraré o no los consonantes, surgirán en mí o no surgirán las metáforas, se articularán o no rítmicamente las palabras; propiamen-

te hablando, yo no *hago* el soneto, sino que éste se hace en mí, obediente a ciertos dispositivos psíquicos y a ciertas estructuras lingüísticas que no están en mi mano. ¿Qué es lo que yo *hago* entonces? ¿Qué es lo que está en mi mano, lo que depende de mí? Algo muy sencillo: *ponerme* a intentar resolver el problema o a componer el soneto. Es decir, yo puedo *iniciar* ciertas series de actividades psíquicas, cuyo curso ulterior "se hace" hasta cierto punto "sin mí". En otros términos, mientras el animal *reacciona,* el hombre puede *actuar.*

¿Por qué sucede así? El animal dispara sus mecanismos psicofísicos al ser afectado por los estímulos de su contorno, por las cosas entre las cuales está; al hombre le acontece lo propio, porque es también un animal; pero como, además de esto, el hombre es hombre, es decir, está en un *mundo,* situado frente a las cosas que componen su *circunstancia,* puede "suspender" sus actividades y, en vista de la situación, iniciar libremente series de actos, que *luego* podrán ser mecánicos y no estrictamente libres. Imaginemos al animal en presencia de un alimento apetitoso; su *reacción* automática es comerlo; sus resortes se disparan ante el estímulo y, sin más, devora el manjar; no se diga que a veces el animal no come lo que se le ofrece —cuando está, por ejemplo, harto o enfermo—, porque lo que ocurre entonces es que el alimento pierde su condición de estímulo y funciona para él de distinto modo. El hombre, ante un manjar deleitoso, y en condiciones favorables, siente también el mismo *apetito,* es decir, el mismo *impulso reactivo,* que como tal no es humano, porque no es en rigor *suyo.* (Por eso el cristianismo no considera como pecado el "primer movimiento", aunque éste sea de índole pecaminosa, porque el pensamiento o el deseo que me sobreviene no son en rigor *míos*: no están en mi mano, y no soy responsable de ellos; otra cosa ocurre con el deseo *consentido,* es decir, al cual adhiero y que hago *mío.*) Pero el hombre no se come *forzosamente* el manjar; es más: de ordinario no se lo come, y cuando lo hace, lo hace *después de no hacerlo,* es decir, iniciando una serie de actos que no son reactivos, que no brontan de la mera presencia del estímulo: el hombre *decide* comerse aquel manjar, *elige* entre varias posibilidades la de comérselo; y esto lo hace en *vista de la circunstancia*; esto es, cuando el hombre come, lo hace *por* algo y *para* algo, porque ha escogido esa posibilidad, en vista de la idea general que tiene de su vida, en función del proyecto vital que lo constituye. Como Ortega ha mostrado, en el más mínimo *hacer in-*

terviene, de modo más o menos vago y explícito, el esquema de vida en que consiste mi pretensión.

La razón de esto es que, como hemos visto ya tantas veces, al hombre no le es dada su vida hecha, ni siquiera como posibilidad, y tiene que "fabricar" esa posibilidad misma. Por esto, con todo rigor, la vida humana es imprevisible; pero como, a la vez, tiene que fabricar esas posibilidades con las cosas que le son dadas, esa imprevisibilidad es limitada por ellas; es decir, la vida humana es *relativamente imprevisible*; se entiende, relativamente a su circunstancia. Y, por supuesto, si considero la vida humana en general, no la mía, que está ligada ya a *esta* circunstancia, determinada en sus líneas genéricas, no queda más límite a la imprevisibilidad que las condiciones de *toda circunstancia,* y por consiguiente resulta inmensa la plasticidad del ente humano, si se le toma en toda su *historia.*

El carácter del *hacer* humano es el que exige el pensamiento. El hombre tiene que pensar para vivir, porque sólo puede decidir lo que va a hacer contando con su circunstancia, poseyéndola, es decir, haciéndose cargo de su situación. Para vivir, el hombre necesita, pues, hacer algo; pero *antes* de hacerlo necesita tener de algún modo ese hacer, anticiparlo; ahora bien, el hacer anticipado, todavía *no hecho,* no es real, sino simplemente posible, y las posibilidades son múltiples; al hombre se le presentan, por tanto, diversas posibilidades, de las que —inmediata o mediatamente— es autor, y entre las cuales tiene que elegir. Pero esto suscita varias dificultades.

En primer lugar, decía que el hombre es autor de esas posibilidades de hacer; y es autor en el sentido en que hablamos de un autor literario, dramático, de un novelista; el hombre finge haceres suyos, los imagina, es decir, se imagina a sí mismo haciéndolos, antes de hacerlos; esto es lo que he llamado el *apriorismo* de la vida, porque vivir, para el hombre, sólo es posible como algo que incluye esencialmente un *previvir*; sólo es posible la vida, por consiguiente, como "creación imaginativa. Ya Unamuno adivinó perspicazmente que la imaginación "es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos"; pero, en rigor, la imaginación es menester, no ya para transmigrar a la realidad ajena, sino para anticipar y hacer *posible* —en el sentido más estricto del término— la propia. Ahora bien, la imaginación funciona con cierta plenitud cuando se puede manejar un repertorio considerable de esquemas vitales; ésta es la función de la memoria, en virtud de la cual la vida va acumulando

un como poso de sí misma, que es la materia —en el sentido aristotélico de "de qué" (ἐξ οὗ)— con que se fabrica o elabora esa misma vida. Y de ahí el papel decisivo de la historia sabida, de la historia como repertorio de formas de vida, de posibilidades ensayadas por el hombre, para hacer mi vida actual; porque, naturalmente, la inmensa mayoría de los esquemas vitales que mi imaginación encuentra no son experiencias personales mías, sino el precipitado de la vida ajena, que yo encuentro ahí como ingrediente de mi circunstancia, y por eso decía antes que el hombre es autor inmediato o mediato de sus propias posibilidades.

En segundo lugar, entre esa multitud de posibles, el hombre tiene que elegir. No basta con que estén ofrecidos, con que estén ahí como posibles; precisamente su pluralidad excluiría toda "realidad" efectiva de ninguno de ellos si no irrumpiera una decisión realizadora, que escoge uno de esos posibles para hacer que sea, en un momento determinado, el ser efectivo y actual de mi vida. Hace falta, pues, además del repertorio de las posibilidades, lo que se ha llamado una "razón de acontecer"; y en otros términos, un *porqué.*

Para hacer algo necesito decidirlo, y para ello, por intríseca forzosidad, tengo que *justificármelo.* Y es la vida misma en su unidad integral, esto es, el proyecto vital entero, quien asume esa función justificativa y decisoria. Y ésta es la razón de que el hombre no pueda contentarse con certidumbres parciales y aisladas, sino que tiene que saber a qué atenerse respecto a la *realidad* para poder hacer algo, aquí y ahora, en vista de esa certeza universal de su vida.

Por último, esa elección o decisión es *forzosa.* No es una "facultad" o derecho del hombre, que éste pueda ejercer a no; es la gran forzosidad primaria en que es encuentra: *tener que elegir libremente.* Entiéndase bien: no es forzoso que el hombre viva, porque no es un ente necesario; pero *mientras vive,* no tiene más remedio que elegir, esto es, que ser libre; y si lo que elige es no vivir —lo cual es una posibilidad entre las demás—, tiene que seguir siendo libre hasta que deja de vivir de hecho, tiene que seguir decidiendo morir hasta la misma muerte. La libertad humana —que no es *total*— es *constitutiva* e *irrenunciable*; porque al hombre no le es dado su ser hecho, sino que su vida, *una vez dada,* le es impuesta como *quehacer*; y mientras dura tiene un carácter de "posición", de "absolutividad" recibida, en virtud de la cual es constitutivamente *urgente*; es decir, urge o apremia al hombre a hacerse ese ser que le es "dado" en la forma concreta de no serle otorgado de modo fijo y estable, sino *propuesto.* Dicho con otras palabras, vivir es hallar

se *ya* en la vida, de suerte que ésta actúa como totalidad sobre todo hacer humano concreto; y por ello, cada uno de éstos supone una previa relación mía con la vida en su integridad, como aquel ámbito en que me encuentro y en que son posibles esos haceres; por la misma razón, la vida es, por lo pronto, forzosidad, en el sentido concreto de que todo hacer, incluso el que lleva a salir de ella, se hace *desde la vida,* dentro de ella y en vista de ella, poniendo en juego la inexorable libertad que un ente que sólo *haciéndose* a sí mismo puede permanecer en el ser.

* * *

Con esto nos hallamos en posesión de un esquema de la estructura general de la vida humana, de lo que pudiéramos llamar su *forma.* Los ingredientes o momentos examinados constituyen el núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida, postulada en el capítulo anterior. Tenemos, pues, las líneas capitales de lo que se podría llamar la "esencia" de la vida, dando a ese término esencia, naturalmente, un sentido que no coincide con el tradicional, porque no se trata, como antes vimos, de una "especificidad", sino de la componente irreal y apriorística de la realidad circunstancial y concreta que es la vida humana de cada cual. Si quisiéramos seguir utilizando la terminología filosófica habitual, podríamos decir que este capítulo ha consistido en la explicación de la mera "definición" de la vida; con mayor exactitud y fidelidad a nuestro objeto, diremos que se han mostrado en él los requisitos —descubiertos en mi vida concreta— indispensables para que *haya vida humana*; en otros términos, hemos llegado a una aprehensión conceptual de la vida misma, o lo que es igual, hemos investigado la *mismidad* de la vida humana.

Pero con ello no está completo el análisis. Porque tan pronto como intento pensar en su concreción, es decir, circunstancialmente, esa vida cuya estructura más abstracta conocemos, tropiezo con un nuevo repertorio de exigencias y determinaciones, que constituyen el horizonte efectivo en que la vida tiene que realizarse. Se trata, pues, de las estructuras que se imponen a la vida en *este mundo* concreto en que nos encontramos; es decir, dado el repertorio efectivo de forzosidades, facilidades y dificultades que de hecho nos es dado y con el cual tenemos que hacer, cada uno de nosotros, nuestra vida. Permanecemos todavía, por tanto, en la *analítica,* porque no se llega

a la *vida* real histórica de cada cual, pero en un grado superior de concreción, porque se trata de la forma que la vida recibe en virtud del modo de ser de su ingrediente circunstancial o mundo. Con otras palabras: tenemos que intentar el análisis de la vida en vista de su adscripción fáctica a una determinada "naturaleza" y a un "nivel histórico" [5].

[5] [Sobre el problema apuntado aquí, véanse mis artículos "La vida humana y su estructura empírica" y "La psiquiatría vista desde la filosofía" (1952), en *Ensayos de teoría*, p. 43-78 (*Obras*, IV, p. 341-363), donde se bosqueja una teoría de la *estructure empirica* de la vida humana.]

VII

EL HORIZONTE DE LOS PROBLEMAS VITALES

56. Las urgencias vitales

Vivir es, por lo pronto, encontrarse en el mundo, se entiende, *ya*; toda idea de un "acceso" a la vida es posterior a ésta y supone una inferencia; es decir, se presenta siempre como construcción o interpretación. La limitación de mis recuerdos y las creencias que hallo en mi contorno me hacen inferir que he empezado a vivir; pero todo esto se da *en mi vida,* realidad para mí primaria y que precede a todas las demás que pueda hallar. Ahora bien, si el "estar en el mundo" me es dado sin que yo haya tenido que hacer nada, para "seguir estando" necesito inapelablemente hacer algo. En primer lugar, como vimos, un proyecto de vida, que articulará los elementos de mi contorno en la forma de repertorio de posibilidades; en segundo lugar, tengo que poner en juego esas posibilidades para hacer efectivamente mi vida, es decir, para vivir, en el sentido de *seguir viviendo.*

Pero aquí empiezan a complicarse las cosas. Ante todo, yo encuentro en torno mío figuras de vida, modos de ser hombre, proyectos vitales, en suma, que no he inventado yo, sino que están ahí, en mi contorno social; estos proyectos han sido creados originalmente por otros hombres individuales, pero a mí se me presentan por de pronto como algo *dado* y existente sin más. El primer material con que yo hago mi personal esquema de vida es el repertorio de los socialmente existentes; pero como éstos son siempre varios —aunque su número puede ser, como ocurre en las sociedades primitivas, muy exiguo—, yo tengo en todo caso que elegir entre ellos, y esto sólo puede hacerse, como antes mostré, en vista de un mínimo

esquema radical, del cual soy irrenunciable autor, y que es lo que llamamos *vocación* en su sentido más estricto; aun en el caso límite hipotético de que sólo encontrarse en mi circunstancia un único esquema de vida, tendría que decidir hacerlo *mío,* y ni siquiera así mesería rigurosamente *dado.*

Supuesto ese proyecto vital, las cosas se me ofrecen como posibilidades —o, secundariamente, como imposibilidades—; posibilidades, se entiende, para vivir, dando al verbo vivir el sentido *concreto* que sólo adquiere cuando significa tal figura de vida determinada. En vista de ese proyecto, elijo entre los haceres concretos que se me presentan como posibles y así ejecuto mi vida, poniendo en juego el mecanismo de mis actividades psicofísicas: respirar, alimentarme, trasladarme, manejar las cosas, tratar con mis semejantes, recordar, imaginar, pensar. Pero a veces ocurre que mi circunstancia no tolera alguna de esas actividades; por ejemplo, no puedo beber, porque no hay agua a mi alcance; o no puedo ir a un lugar determinado, porque entre él y yo se interpone un río; o bien no puedo tratar con mis semejantes, porque éstos me rehuyen o me persiguen. Repárese en que la situación de la circunstancia sólo me afecta porque yo tengo cierto proyecto o pretensión; ahora, en este momento, no hay agua en mi inmediato contorno; pero como no pretendo beber, no me es cuestión: y si quiero estar solo, como hace el anacoreta, no es obstáculo mayor la aversión de los hombres, sino tal vez al contrario. Por tanto, lo decisivo es lo que yo *quiero* hacer. Cuando, por la situación en que me encuentro, no puedo hacer lo que quiero, hago *otra cosa*; es decir, dejo de querer *sensu stricto* lo que antes quería —aunque tal vez siga deseándolo—, renuncio a mi pretensión inicial y la reformo, la convierto en otra, la sustituyo por otra distinta. ¿Siempre? Esta es la cuestión.

Si así fuese, la vida sería sencilla y sin problemas; éstos surgen, precisamente, cuando, por unas razones o por otras, no puedo renunciar a mi pretensión; cuando *tengo* que hacer algo determinado, que me aparece como *necesario*; a esto es a lo que podemos llamar *urgencias vitales;* y prefiero denominarlas así, y no "necesidades", para subrayar su circunstancialidad; en efecto, no basta con decir que yo "necesito" hacer algo; porque si no fuese más que eso, si yo tuviese simplemente que hacerlo "alguna vez" —como los musulmanes la peregrinación a la Meca—, se trataría de cosa leve; lo grave es que tengo que hacerlo aquí y ahora, y por eso me urge, me apremia, me pesa; por eso es *grave.* Tengo que comer, pero no "alguna vez", sino ahora, es decir, hoy mismo; tengo que respirar en este mi-

nuto, porque si no, muero; tengo que curar a esta persona herida antes de que se desangre y muera, porque sin ella no quiero vivir.

Esto revela que hay dos tipos de pretensiones: una de ellas es *vivir,* esto es, seguir viviendo; considero como urgencias en sentido estricto las exigencias de mi perduración en la vida; pero adviértase que el tomar las urgencias o exigencias como presiones ejercidas sobre mí, que yo pasivamente soporto, se funda en el supuesto de que yo quiero seguir viviendo; porque si no, no habría tales presiones; es decir, soy yo el que ejerzo presión, soy yo el que apremio y urjo a la circunstancia con mi pretensión de vivir; es esa presión mía la que confiere, por decirlo así, "relieve" a las cosas y hace que algunas de ellas sean necesarias; por tanto, "necesarias" no quiere decir que me obligan o fuerzan, sino más bien que las *necesito* yo, que son *necesitadas* por mí, y por eso me son necesarias; el alimento o el aire pierden su tremendo aire coactivo y "urgente" tan pronto como yo renuncio a comer o a respirar, tan pronto como decido no exigirlos; requisito significa, si se mira bien, *requerido*; se entiende, requerido *por mí,* y su forzosidad pende de mi pretensión o requerimiento.

Pero hay un segundo tipo de pretensiones: las que son "internas" al vivir. Quiero decir con esto que no es sólo "urgente" lo requerido para seguir viviendo, porque la esfera de las urgencias es mucho más amplia que las exigencias del "simple" pervivir. Ocurre algunas veces que yo "necesito" vitalmente cosas de cuya existencia no se sigue mi muerte; si pierdo la fortuna, o no logro el amor de una mujer, o carezco de libertad, estas situaciones no me impiden vivir, como la falta de aire, o el frío glacial, o el hambre; y, sin embargo, digo que son cosas "necesarias", vitalmente urgentes. ¿Qué quiere decir esto?

La cosa resulta perfectamente clara tan pronto como se cae en la cuenta de que *vivir,* en el caso del hombre, no quiere decir nada determinado en general. El verbo vivir, cuando su sujeto es la oveja o el tiburón, quiere decir algo sumamente concreto y preciso: respirar por pulmones o branquias, alimentarse de hierba o de animales, reproducirse, desplazarse sobre el verdor vegetal o dentro del agua marina; mientras la oveja o el tiburón pueden hacer estas cosas, viven; les basta con ellas; pero, a la inversa, si les faltan, no pueden hacer nada más que morir; la oveja sin hierba o sin aire perece; el tiburón sin presas o arrojado en la arena, panza al sol, muere sin recurso. Pero en el hombre, como vivir no significa una cosa determinada, si no puede hacer una, *hace otra*; ésta es la clave de la

fabulosa eficacia del ente humano: su aptitud para ensayar nuevas formas de vida, en vista de las circunstancias; en principio —naturalmente, hay que tomar esto *cum grano salis*—, el hombre es... lo que puede ser. Pero esto tiene su contrapartida; si miramos las cosas desde otro ángulo, resulta que el hombre, como elige su vida, no tiene un repertorio de "requisitos" fijos, como ocurre con la vida animal; no se puede decir qué "necesita" el hombre para vivir hasta que se sepa qué entiende concretamente por vivir, esto es, qué ha decidido ser —y, por tanto, *necesitar*—; porque esto es lo grave: el hombre *decide necesitar* ciertas cosas —la expresión es deliberadamente paradójica—, porque elige un ser determinado, que no tiene, que no le es dado, y que, por consiguiente, tiene que *hacerse,* precisamente con esas cosas. Y cuando el hombre decide *absolutamente* ser algo, cuando se adscribe a una forma de vida y la *hace suya,* entonces "vivir" quiere decir para él sólo eso, y lo que para ese proyecto o pretensión es necesario, le es necesario sin más, porque no admite ningún otro sentido del vivir, y, por tanto, no vivir *así* significa para él morir. Esto sucede cuando el hombre quiere en absoluto y sin restricción ser leal, ser cristiano, ser valiente, ser rico, ser poderoso, ser veraz, ser el amante de cierta mujer determinada. Si en un sentido el hombre es *lo que puede,* en otro sentido, y también dentro de ciertos límites, es *lo que quiere.*

Esto sitúa en su perspectiva justa el sentido de las urgencias vitales; también éstas dependen de mi proyecto de vida; en otras palabras: como toda realidad vital, no son puros "hechos", sino que se derivan de la vida, en el sentido *concreto* que ésta tiene como vida humana; es decir, se derivan de una figura precisa de vida o pretensión vital. Incluso lo que suele considerarse más "brutal" y fáctico, las necesidades, son algo que se constituye en la vida, que supone una referencia a ella; algo que, extremando la expresión, el hombre *tiene que hacer.* Porque, propiamente hablando, ni siquiera las necesidades le son dadas, sino también propuestas, quiero decir puestas ante su pretensión. Lo único que al hombre le es dado es su vida, y ésta como *quehacer*; y todo lo que en ella es *vida* tiene que hacerlo el hombre.

57. El trato con las cosas

El hombre se encuentra en todo momento rodeado de cosas materiales, y su primera forma de trato con ellas es el trato vital consistente en usarlas, servirse de ellas, manejarlas, evitarlas, buscarlas.

Esta clase de trato supone que las cosas están *ahí,* presentes en mi circunstancia, y que mis pretensiones las hallan, desde luego, propicias o adversas. Pero puede ocurrir que esto no sea así, que las cosas no estén presentes; y esto da ocasión a otras relaciones distintas, que conviene distinguir con alguna pulcritud.

Cuando las cosas me están presentes, mi relación con ellas es inmediata: ante el fruto que pende del árbol, mi conducta suele ser cogerlo y comérmelo; y es análoga la utilización de la sombra cuando hace calor o de la cueva cuando hace frío; y cuando sobreviene la lluvia o me acomete la fiera, lo que hago es defenderme o protegerme. Sin embargo, ni siquiera esta relación "inmediata" es meramente *reactiva,* salvo en los casos de puros "mecanismos", que se disparan casi automáticamente. En primer lugar, el hombre, como antes vimos, se come una fruta, por ejemplo, "después" de no hacerlo, es decir, iniciando un hacer que no se sigue de la mera presencia de la fruta ante sus órganos sensoriales; en segundo lugar, suele intercalar entre su deseo o necesidad y la efectiva utilización de la cosa un mínimo proyecto, que se traduce en una "manipulación". No sé si se ha subrayado lo bastante el hecho de que el hombre es el único animal que guisa, el único animal cocinero; aun en el caso de que tenga el alimento a su disposición, por lo general le parece inutilizable tal como está; es decir, proyecta sobre él una imagen de algo inexistente —el manjar guisado—, en nombre de la cual lo "niega" y declara no comestible; y entonces, aplazando el comer, sustituye el alimento presente por el ausente e imaginario: el animal crudo, capaz de alimentarlo, por el "asado" en proyecto, que empieza por no existir. En esta actitud del hombre que *espera* que el asado esté a punto, es decir, que decide no comer ahora lo que hay, para comer después lo que no hay sino en su imaginación, se manifiesta uno de los modos radicales de lo humano.

Cuando las cosas están ausentes, es decir, no las tengo a mano, la situación no es forzosamente unívoca: hay muchos modos de no estar ahí. El más sencillo de todos consiste en que, en efecto, las cosas no estén *ahí,* pero estén *allí*; quiero decir que las cosas no estén en mi inmediato contorno, pero sí en otro lugar, y entonces me imponen un desplazamiento —cuando están en un lugar determinado y conocido— o una busca —cuando están "en alguna parte" simplemente—. Cuando tengo hambre y no tengo qué comer, busco alimento; cuando llueve y no tengo refugio, busco un techo protector. Pero hay otros modos de "no estar ahí". Consideremos tres.

En primer término, cuando no hay, sin más, la cosa necesaria

o deseada, cuando falta en el ámbito de espacio y tiempo en que me es menester; entonces, ni puedo utilizarla ni buscarla. Por lo general, yo tengo el recuerdo de aquello que necesito y que en otras ocasiones estuvo presente; cuando llueve o hace gran frío y no hay cobijo, yo recuerdo el que otras veces tuve y lo *echo de menos*; cuando tengo que cruzar un río y no hay puente ni balsa, comparo esta situación con otras en que, junto a la corriente líquida, se daba el instrumento que la superaba, y encuentro mi situación actual deficitaria respecto de aquélla. Como ha observado Ortega [1], el animal, en estos casos, no hace nada y se deja morir, mientras que el hombre responde a esa situación con un tipo de haceres muy peculiares, que llamamos la *técnica*: "El animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad —por ejemplo, cuando no hay fuego ni caverna—, no hace nada más y se deja morir. El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta. Naturaleza no significa aquí sino lo que rodea al hombre, la circunstancia. Así hace fuego cuando no hay fuego, hace una caverna, es decir, un edificio, cuando no existe en el paisaje; monta a caballo o frabrica un automóvil para suprimir espacio y tiempo. Ahora bien, nótese que hacer fuego es un hacer muy distinto de calentarse, que cultivar un campo es un hacer muy distinto de alimentarse y que hacer un automóvil no es correr." Pero el hombre no se limita a suplir con su técnica lo deficitario de ciertas situaciones, comparadas con otras pretéritas, sino que además se lanza proyectivamente a imaginar situaciones irreales, y lleva a cabo ciertas acciones técnicas para lograr que éstas se realicen; es decir, compara la situación en que se halla con otra "interior", que él mismo ha "inventado" o imaginado.

Tanto en un caso como en otro, la técnica supone dos momentos conexos y estrictamente humanos: uno la *suspensión* de la actividad a que precisamente se tiende; *para poder* hacer algo, el hombre se pone a hacer *otra cosa,* cuya consecuencia será la consecución del fin primordial; la técnica es el hacer *mediato* por excelencia, porque está orientada a los *medios* como tales; hablando con propiedad, lo que el hombre ejecuta en su función técnica es eso que en castellano se llama, con gráfica expresión, *hacer un poder*: esto es lo que hace el constructor de una casa o de un automóvil, el agricultor o el inventor del teléfono. El otro momento es lo que podríamos lla-

[1] *Meditación de la técnica,* cap. I.

mar la *entrada en sí mismo*; la técnica supone que el hombre ejercite una peculiar actividad, que consiste en volverse de espaldas a la situación presente, al mundo externo, para lanzarse a los mundos interiores: la memoria en el caso más sencillo, la imaginación en las formas técnicas superiores.

Pero hay algo más. El modo de trato con las cosas, cuando la situación es la ausencia de lo deseado, consiste esencialmente en referir unas a otras, en establecer conexiones entre ellas; en suma, en funcionalizarlas dentro de una situación. Ninguna cosa aislada tiene sentido técnico. Cuando yo necesito cruzar un torrente y no encuentro en mi circunstancia recurso inmediato para ello, considero las otras cosas en torno, imaginativamente, como elementos de esta situación: "yo cruzando el torrente"; es decir, las hago asumir una serie de funciones o "papeles" ajenos a su presente "ser" propio, y anticipo su comportamiento en ellos; cuando la situación imaginada se me presenta como coherente y posible, he inventado un artificio técnico; por ejemplo, cuando imagino un tronco de árbol que deja de estar arraigado en el suelo, de soportar la carga de sus frutos, de dar sombra, de servir de percha a las aves, para desempeñar un papel que le es externamente atribuído: tender su longitud sobre el cauce del torrente y ofrecer su resistencia al peso de mi cuerpo en marcha sobre él; o bien aprontar su capacidad de flotación para llevarme sobre el agua. Dicho con otras palabras, refiero cada cosa a una situación de la cual he de "hacerme cargo", y para ello imagino mi vida en marcha; es decir, la técnica tiene a su base una actividad dramática o novelesca, siquiera en grado mínimo; y por eso el *pensar técnico* —que no siempre coincide con el pensar de los "técnicos"— es una de las formas más eficaces y rigurosas de pensamiento. Lo que ocurre es que el técnico, con demasiada frecuencia, interpreta su propio hacer con un repertorio de ideas recibidas extemporáneas e inadecuadas a su efectivo menester, y sus explicaciones sólo sirven para confundir las cosas; en estos casos, que son los más, *sa théorie ne vaut pas sa pratique.*

El segundo modo de "no estar ahí" las cosas en su *fallo.* En el fallo de las cosas, empiezo por tenerlas y luego me quedo *sin ellas,* o bien sigo teniéndolas, pero de un modo deficiente, que altera la situación. Yo andaba seguro por el suelo, y de pronto éste falla bajo mis pies, porque no hay suelo en absoluto y me precipito en el abismo, o no es ya sólido y me hundo en él; yo veía las cosas en torno, porque la luz las alumbraba, y ahora me encuentro en tinieblas, porque la luz se ha extinguido; estaba con otro hombre respecto

al cual sabía a qué atenerme, y súbitamente le acomete un extraño desfallecimiento, pierde sus fuerzas, tal vez se queda en un misterioso e invencible silencio, en una definitiva quietud. Lo decisivo es que yo estaba en una situación respecto a la cual sabía a qué atenerme, y el fallo de una cosa me arranca bruscamente a ella y me pone en otra, respecto a la cual, por el contrario, no sé a qué atenerme; éste es el sentido más profundo de la *extrañeza* (θαυμάζειν) de que hablaban los griegos; ese fallo me extraña, me saca o arrebata de la situación primera, y por eso siento extrañas las cosas. Y entonces, como veía ya Aristóteles, *no hago nada*; pero tal vez su interpretación de este no hacer no sea la primaria y radical.

Aristóteles, en efecto, piensa en que la extrañeza me hace preguntarme qué son las cosas, y en lugar de hacer algo con ellas (τέχνη), las contemplo; pero esa detención del hacer no es azarosa; ya Platón, al narrar el mito de la caverna, señalaba el doloroso deslumbramiento que experimenta el hombre que ha salido de ella, y que le impide hacer nada en el mundo real hasta que, tras un penoso esfuerzo y una espera, se ha habituado a la nueva circunstancia. Ante el fallo de las cosas, suspendo mi acción porque no sé a qué atenerme, porque no poseo mi nueva situación, y por eso me es ajena, extraña; necesito adueñarme nuevamente de ella, poseerla, es decir, aprehenderla o *comprenderla*. Por esto, en lugar de continuar mi acción en curso, inicio otra nueva, consistente en *hacerme cuestión* de la situación en que me encuentro, y concretamente de la cosa que me ha fallado. Me pregunto cuál es mi nueva situación, lo cual implica preguntarme qué ha pasado, cómo he venido de la anterior a ésta; y como lo que ha pasado es, por lo pronto, que algo inesperado le ha acontecido a una cosa, en virtud de lo cual ha desaparecido o se ha alterado, no tengo más remedio que preguntarme cómo es esa cosa para que pueda haberle acontecido eso; en otros términos, *qué* es esa cosa. Y entonces, desentendiéndome de *la cosa misma,* que sigue ahí o que no tengo ya, pero no por mera ausencia, sino por fallo intrínseco, tengo que ocuparme de *su ser.* Y así como el "no haber" las cosas obligan al hombre, para realizar su pretensión o vivir, a hacer técnica, el "fallo" de las cosas que *hay* lo lleva a preguntarse por su *ser,* es decir, a ejercitar otra forma de pensar, que se llama *conocimiento.*

Por último, el tercer modo de "no estar ahí" que ahora nos interesa es el de lo *latente.* Lo latente es lo que *está oculto,* subrayando tanto como el oculto el estar; es decir, aquello que sentimos positivamente "escondido", emboscado *tras* las cosas. Es, por tanto, lo

que acusa su presencia y la niega a la vez, lo inminente, lo que podría aparecer, lo que tal vez amenaza con irrumpir en nuestra vida. Con lo latente *contamos,* pero no lo tenemos. ¿No os habéis encontrado nunca en un bosque, lejos aún de vuestra meta, al atardecer? Vemos perfectamente las cosas, seguimos con seguridad nuestro camino, sin temor alguno; pero la noche es "inminente"; ¿qué quiere decir esto? ¿Dónde está la noche? Ah, en ninguna parte: es de día aún; el sol alumbra los troncos de los árboles, alargando cada vez más sus sombras, que se arrastran por las pendientes; descubre las rocas, hace brillar los arroyos; no hay el menor rastro de oscuridad; pero contamos con la noche; creemos que la tiniebla va a sobrevenir, a a caer sobre el paisaje, borrar las figuras y sumirnos en la desorientación, alterando de raíz la realidad vital de nuestra circunstancia. El hombre primitivo cuenta con las fieras, que permanecen ocultas, que no están ahí, pero que rodean de un halo de peligrosidad el contorno apacible. Yo estoy vivo, mi muerte no tiene ninguna "realidad", no está en ninguna parte, ni tiene sentido hacer algo *con ella*; pero me espera, no sé dónde, no sé cuándo, y cuento con ella. Y el futuro entero, que es, como ya vimos, lo latente por excelencia, con el cual cuento hasta el punto de tener que vivir ahora en vista de él. Y el *más allá,* que es lo latente como concepto, lo que está allende toda presencia. Y Dios, al que "nadie vio nunca", de cuya presunta realidad pende el sentido de mi vida entera, sin el cual no sé en última instancia a qué atenerme para vivir.

Este modo de no estar ahí las cosas me lleva a un trato extrañísimo con ellas, porque me fuerza a ponerme en claro respecto a la totalidad de mi vida y de mi circunstancia. Lo latente bordea, por decirlo así, mi vida y subraya su horizonte; la hace ser una y entera. Por eso, toda toma de posición respecto a ella implica una toma de posición total, esto es, radical. Lo que el hombre hace para tomar posesión de la situación en que la latencia lo coloca es también *pensar*; pero mientras el pensamiento técnico o incluso el pensamiento cognoscente o científico pueden ser "particulares", el pensamiento en orden al horizonte mismo de la vida, revelado por la latencia que la envuelve, tiene que ser forzosamente *integral, radical* o *último.* Queda en sombra, en cambio, si ha de ser forzosamente *conocimiento* o no. Cuando el hombre, al descubrir la vida en su totalidad, acusada por su orla de latencia, se pone a pensar, tal vez pueda optar entre *conocer* lo que las cosas *son* o hacer otras cosas. Pero en todo caso, necesita saber a qué atenerse respecto a la reali-

dad entera; necesita —de una manera o de otra— un saber de ultimidades, una *verdad radical.* En este tercer modo de "no estar ahí las cosas" se encuentra una raíz de la *religión* y de la *filosofía.*

58. La naturaleza y la ciencia natural

Antes de seguir adelante, conviene hacer dos observaciones. La primera es que esas formas de trato con las cosas, que he analizado, son el resultado de una labor de interpretación; esas formas "puras" no se dan aisladas en la realidad, sino que coexisten en la vida de cada hombre; en su situación, en cada momento, se entrelazan y condicionan recíprocamente; solamente el análisis es capaz de desprender de ese complejo sus ingredientes y mostrar que, en efecto, *estaban actuando* en la realidad —por otra parte unitaria y "simple"— de su vida. La segunda observación es que no podemos entender por "técnica", "conocimiento", "religión" o "filosofía" las formas de estos mundos humanos que encontramos en nuestro mundo, y que son formas históricas concretas de esas posibilidades genéricas del hombre; es menester historizar esos conceptos. Así, hay que tener presente que bajo el nombre de "técnica" pueden entrar, con el mismo derecho que las técnicas del ingeniero, las técnicas mágicas; el chamanismo es una técnica, como lo es la cirugía actual o la terapéutica de la penicilina; el hecho de que ésta nos parezca "eficaz" y el primero no, sólo indica que *creemos* en esta forma de técnica y no en aquélla, que una es la *nuestra* y la otra la de otros hombres; pero la función vital de una y otra es la misma. Contribuye a enmascarar todavía más las cosas el hecho de que la técnica *actual* es una técnica *científica,* esto es, fundada en ese otro modo de trato con las cosas que es el *conocimiento,* en la forma concreta de ciencia. Pero importa mucho ver claro que esa asociación histórica entre ambas formas de trato con las cosas, decisiva para las dos, por cierto, y que les da hoy caracteres particularísimos, no es ni mucho menos "esencial", y deja intacta la peculiaridad de ambas necesidades y posibilidades humanas, previas a su posible interferencia.

Algo análogo acontece con la vinculación de religión y ciencia en la teología; sería un error deslizar en el nombre "religión" todo lo que el cristianismo lleva consigo, sin darse cuenta del hecho histórico, de tal magnitud que es más que un hecho y tiene estricta significación religiosa, de la pluralidad, no sólo de religiones —en el

sentido de "confesiones"— sino de *modos de religión*; por otra parte, si la conexión entre religión y teología no es universal, son aventuradas las aproximaciones entre la religión y la magia, y significan una confusión gravísima; el hecho de que algunas religiones se hayan asociado a prácticas mágicas, o de que la magia haya tenido una zona de coincidencia con la esfera de la vida religiosa en algunas formas históricas, no debe ocultar la evidencia de que la magia está mucho más cerca de la técnica, como hemos visto, y se mueve, hasta cierto punto, en la misma "dimensión", bien distinta de la estrictamente religiosa [2]. Y tampoco debe inducir a confusión la "actitud técnica" que algunas personas o grupos adoptan en orden a los contenidos propios de la vida religiosa. Piénsese, por ejemplo, en el abusivo ejemplo de la peligrosa metáfora que habla del "negocio de la salvación", en el proceso de pérdida de su sentido *religioso* que sufren a menudo conceptos como milagro, sacramento, sacrificio, vividos por grandes masas como "medios" o "resultados" de acciones técnicas, y en el uso "cuantitativo" y mecánico —no sólo por su automatismo, sino por su designio "instrumental"— de la oración.

Cada una de las formas capitales de trato con las cosas supone, pues, una atención particular a una zona de la realidad, o una consideración de ésta desde un determinado punto de vista. En uno u otro caso, la realidad es vivida por el hombre como una *interpretación*. Estas interpretaciones, por el hecho de serlo, no quedan descalificadas; simplemente, hay que evitar confundirlas con la "nuda" realidad; pero no carecen de valor real, porque se fundan, de un lado, en la estructura de las cosas mismas, y de otro, en lo que el hombre se propone hacer con ellas; por esta razón surgen en función de cada una de las formas capitales de trato con el contorno, y cambian históricamente en la medida en que ese mismo quehacer humano va variando también. Su interna mutación histórica descubre su carácter interpretativo y las localiza dentro de la vida humana; evidencia que ha solido ser enturbiada por las tendencias abstractas del pensamiento y por el largo plazo de vigencia de estas grandes interpretaciones de la real, que han podido parecer por ello *permanentes*. Una de esas grandes interpretaciones es la idea de *naturaleza*; será menester detenerse un momento en ella por dos razones: la primera, por la enorme importancia que ha tenido en nuestro mundo occidental y tiene todavía; la segunda, porque puede

[2] Véase el libro clásico de Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, a pesar de sus deficiencias de interpretación. Cf. también A. David-Neel: *Místicos y magos del Tibet* (Buenos Aires 1942).

servirnos de ingente ejemplo de la dinámica de los problemas y las soluciones con que tiene que habérselas la vida humana.

La idea de naturaleza surge históricamente como respuesta humana a una situación; no se olvide que en ésta va incluída la pretensión del hombre, es decir, el proyecto parcial con que éste "oprime" su circunstancia y así la "pone de relieve". Hay que distinguir con todo rigor, por tanto, lo que se me presenta *como realidad* y lo que es ya "solución" o *interpretación,* por elemental y obvia que sea; es decir, lo que es respuesta humana a las exigencias del contorno y de mi proyecto originario respecto a él. En el apartado sobre "La circunstancia", del capítulo anterior, indiqué dos ingredientes circunstanciales, que definía así: 1) El contorno físico compuesto por las cosas que me son presentes a los sentidos. 2) El horizonte de "latencias" del mismo tipo a que esas cosas presentes me remiten; es decir, las cosas que, en principio, podrían serme presentes como las anteriores y que "supongo". E indicaba que estos dos ingredientes *juntos* son interpretados por el hombre de Occidente, desde hace tres milenios, como "naturaleza". En efecto, el hombre encuentra en torno suyo una realidad que le es presente de modo inmediato, esto es, con la cual está sin hacer ningún esfuerzo para ello, sino que, por el contrario, tiene que habérselas con ella desde luego; esta realidad irrumpe en su vida con un carácter corporal, fundado en la índole de su propio *cuerpo,* que se encuentra *en* ella, afectado por ella y, en cierto sentido, como parte suya; pero la interpretación surge como tal tan pronto como el hombre hace —y las hace necesariamente— una de estas tres operaciones: 1) aislar dentro de ese repertorio de "datos" una porción a la cual se refiere unívocamente, y que adquiere así, *por ejemplo* —se trata sólo de ejemplos, porque hay otras posibilidades—, carácter de "cosa" o de "hecho": un árbol, una roca, la lluvia, una muerte; 2) unificar ese repertorio y vivirlo coom *una* realidad; 3) establecer una conexión o vínculo entre ese repertorio o algunos de sus ingredientes y *otras cosas*; por esto, el tomar los dos elementos de la circunstancia, a que antes aludí, *juntos,* significa *ya* una determinada interpretación, que hasta cierto punto *prejuzga* el contenido de ésta dentro de un amplio margen de oscilación.

Adviértase que el más elemental trato con las cosas obliga al hombre a ejecutar esas operaciones, es decir, a interpretar la realidad "dada" —que, por consiguiente, no es dada del todo, sino más bien sólo ofrecida o propuesta—: toda acción vital se refiere, en primer término, a una porción de la realidad, que queda así "independiza-

da" y "unificada" a la vez por esa mera acción; cuando yo tiendo la mano y cojo una manzana para comérmela, acoto un fragmento de lo real, y al mismo tiempo hago una múltiple complejidad de sus elementos; pero, en segundo lugar, esa acotación remite necesariamente a una orla o halo que es lo *demás*; por último, esa acción vital ha sido elegida o decidida en vista de un esquema de la situación, en el cual actúan las conexiones con lo latente, que bordea o limita lo que está en mi presencia, y precisamente con tal modo de ser latente, muy determinado.

Consideremos esto en un caso límite, justamente por ser el más simple y elemental: el de la acción de comer. Entre los componentes de su contorno, el hombre distingue dos clases: lo comestible y lo incomestible; ¿de dónde procede esta distinción? Se podría pensar que es algo obvio, dimanante de la propia índole de los objetos; esto es verdad, pero no toda; en efecto, una roca no tolera ser comida; un tomate, sí; ahora bien, lo comestible no es, sin más, lo que se puede deglutir; son legión las cosas que se "pueden" comer y que no son "comestibles"; por ejemplo, la cera, las hojas de los árboles, el petróleo. Se pensará en el instinto; pero esto, que tal vez explique el comportamiento del animal —en la medida en que el instinto es capaz de explicar algo—, resulta inoperante en el hombre, cuyos instintos apenas cuentan; aparte de que el hombre no come multitud de cosas que instintivamente no le repelen, y, por el contrario, su horizonte alimenticio rebasa con mucho el ámbito de lo "instintivamente apetecible": piénsese en la cocina refinada de los dos últimos siglos y, de otro lado, en los "sustitutivos" a que se ve reducido el europeo en estos años. El principio de selección de lo comestible es primariamente *social* y, por tanto, *histórico*: es comestible, por lo pronto y ante todo, lo que la sociedad considera tradicionalmente así; piénsese en que el hombre come desde luego ciertos pescados y otros no, la carne de algunos animales y no de otros, *a priori* y sin comprobación alguna; y recuérdese la enorme resistencia que hay que vencer para rebasar ese repertorio tradicional; por ejemplo, cuando la necesidad o el refinamiento —el hambre infrahumana o el comer como superfluidad placentera— hacen comer un animal *nuevo*, sea el caballo o la ostra. Con frecuencia resulta que una inveterada repugnancia a un manjar no se funda en ninguna propiedad objetiva de éste, y una vez superada, dicho manjar adquiere carta de ciudadanía, es decir, vigencia social, ni más ni menos que un uso. Y no es necesario recordar el carácter prescrito o vedado de ciertos alimentos por razones religiosas o de grupo social.

Pero no basta con esto. Cuando el hombre come —quiero decir, cuando el hombre come humanamente, esto es, cuando *se pone* a comer *este* alimento determinado—, lo hace por algo y para algo; la cosa parece bastante perogrullesca: come —se dirá— porque siente apetito y para alimentarse. Es cierto, pero conviene insistir un poco. Cuando el hombre de algunos pueblos primitivos devora el cerebro o el corazón de otro hombre, lo hace para apropiarse sus cualidades personales, su valor o su resistencia, no porque crea que residen efectivamente en esa porción de cuerpo, sino porque al comerla se las "comunica", las hace "suyas". Cuando un europeo moderno come un alimento, lo hace porque cree que es de naturaleza "alimenticia", porque cree que su índole es tal que tiene "de suyo" eficacia nutritiva. Por último, el hombre con conocimientos bioquímicos que come determinado manjar porque lo considera productor de tantas calorías y dotado de un contenido vitamínico de efectos fisiológicos concretos, refiere ese alimento a un supuesto general, que es la ciencia vigente. En los tres casos, por tanto, *comer,* aparte de las coincidencias mecánicas, quiere decir vitalmente tres cosas distintas. En el primero, la cosa comida es referida a un horizonte de *latencias* míticas o mágicas; en el segundo, a la "naturaleza" latente, como principio de eficacias; en el tercero, a unos elementos, también latentes, a los cuales, por lo demás, se atribuye un carácter *natural.*

Pues bien, cuando el hombre refiere sus "datos" presentes a una latencia "del mismo tipo", esto es, que podría estar igualmente patente, aunque de hecho no lo esté, *interpreta* su contorno como *naturaleza.* Pero con esto no sólo no se ha resuelto la cuestión, sino que ahora empiezan los problemas.

Cuando el acto de comer las vísceras del enemigo muerto adquiere su "sentido" en virtud de la creencia de que así "pasan" al vivo las facultades o potencias del muerto, o cuando se interpreta la muerte como consecuencia de un hechizo, aun en el caso de estar ocasionada por un accidente o una herida [3], el hecho actual y presente queda enlazado con algo totalmente heterogéneo e inaccesible, que no se puede patentizar, y de tal modo, que el vínculo mismo es *per se* arcano y nunca puede estar manifiesto. A esto llama Lévy-Bruhl, con una expresión demasiado intelectualista para ser suficiente, la "indiferencia por las causas segundas". Por el contrario, la creencia en una *identidad* profunda, por debajo de las diferencias, incluso de la más radical de lo patente y lo latente, es la raíz de la idea de naturaleza. La primera consecuencia de esto es que se admite

[3] Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive,* cap. I, ii.

una vía o camino de lo latente a lo patente, que esto último es interpretado como algo que *viene de* otra cosa. La forma de relación entre las necesidades es, pues, la conexión, fundada en una identidad más o menos remota. Por eso se tomó desde un principio el modelo de la generación como esquema de la idea de naturaleza —*natura*— o *physis*: los vivientes vienen de sus semillas, en última instancia unos de otros, y todos de un fondo genético universal; por eso también la naturaleza fue entendida como *principio* (ἀρχή), y éste como *punto de partida*[4]. Se comprende bien cómo "naturaleza" vino a significar un modo de ser unitario, lo que se llamó la naturaleza de una cosa, y, en segundo término, la naturaleza *de las cosas,* que podía actuar como principio de explicación, esto es, poner cada cosa en conexión con el resto de la circunstancia. Ahora bien, como el último fundamento de la naturaleza es la identidad, el modo de explicación natural tuvo que consistir desde luego en la *reducción* de lo inmediato y patente a lo latente y mediato, que así quedaba patentizado o manifestado; una regresión, por tanto, de lo principiado a su principio.

Este es, en última abreviatura, el esquema interpretativo de la realidad que conocemos con el nombre de naturaleza. Pero todavía es menester algo más. En efecto, no podemos contentarnos con tomar la idea de naturaleza como un *hecho*: una vez comprobado que el hombre, en ciertos momentos de la historia, ha sustituído su interpretación tradicional de la realidad dada por otra nueva, que es la idea de naturaleza, tenemos que preguntarnos por qué ha acontecido así; en otros términos, tenemos que *derivar esa idea* de la vida humana en una de sus formas concretas. Y esto quiere decir que hemos de ver cómo el hombre llega a la interpretación natural de la realidad en que se encuentra porque se propone hacer con ella algo determinado, distinto del proyecto del hombre anterior. La circunstancia inmediata es para el griego otra cosa que para el primitivo australiano porque uno y otro entienden cosas muy distintas por *vivir,* porque tienen diferentes pretensiones y, por tanto, no se proponen hacer lo mismo con ese contorno.

La vida primitiva, tal la del melanesio, por ejemplo, presenta tres caracteres distintivos: en primer lugar, tiene un horizonte sumamente angosto, y opera con un repertorio muy reducido de objetos; en segundo lugar, el trato con éstos suele ser casi inmediato, su utilización directa o tras una manipulación muy sencilla; en tercer lugar, esa misma angostura de su horizonte y el disponer de un pa-

[4] Aristóteles: *Metafísica,* V, 1 y 4.

sado exiguo hace que su esquema vital sea, de un lado, sumamente vago, y de otro, escasamente adentrado en el futuro. Esta forma de vida se encuentra, pues, con una circunstancia compuesta de muy pocas cosas, de uso ya "dado" y, por tanto, previsto, en virtud de su simplicidad y de un estado de creencias recibido, y establece escasas asociaciones entre esas cosas, porque no requiere más su proyecto vital, de muy corto alcance. Esto tiene la consecuencia de que las referencias de unas "cosas" a otras apenas cuentan, y sólo aparece la necesidad de hacerse cargo de esa circunstancia en su conjunto. En esta situación, el australiano se puede pasar muy bien sin pensar que las cosas tengan naturaleza; el concepto del *mana,* en cambio, que supone una fuerza o eficacia adscrita a las cosas y que actúa "irradiando" de ellas —si vale la expresión—, pero no en virtud de ellas, le permite "hacerse cargo" de las situaciones graves sin hacer intervenir a las *cosas mismas.* Por eso interpreta la muerte de cualquier hombre pensando que le han extraído la grasa de los riñones, a pesar de que se compruebe *de facto* que no ha habido la menor incisión y de que no se cree en ninguna eficacia "real" o "natural" de esa grasa; por la misma razón, en caso de enfermedad, toma las medicinas para curarse, pero no porque espere de ellas ninguna acción terapéutica "de cosa a cosa"; así, lo mismo da que las tome la mujer del enfermo, en lugar de éste mismo. El hecho de la muerte de un hombre, incluso cuando las causas son tan claras —en nuestro sentido— como cuando ha muerto de una lanzada o víctima de una fiera, es interpretado como hechizo o sortilegio, del cual es *prueba* —repárese bien en ello— la muerte misma bajo la lanza o entre los colmillos de la fiera, que aparecen como meros agentes ocasionales de lo que efectivamente ha acontecido: que el muerto había sido "entregado" o "condenado" por un sortilegio.

Imaginemos, por el contrario, una forma de vida en que el horizonte sea mucho más amplio y el mundo sea mucho más rico en ingredientes; si, además, las necesidades vitales se cubren con cierta facilidad y dejan al hombre un margen de ocio, y, por último, un pretérito dilatado le ofrece un repertorio de experiencias y posibilidades humanas, el proyecto vital de ese hombre será mucho más amplio y, por otra parte, estará menos determinado, y así impondrá una mayor exigencia de elección. Para vivir de este modo, el hombre necesita contar con las cosas en dos sentidos: respecto a sus conexiones mutuas, porque las va a utilizar de manera coherente, por ejemplo, para hacer una técnica compleja, y a la larga, esto es, en cuanto a su comportamiento futuro, para poder efectivamente pro-

yectar su vida con cierta precisión. Por eso el tropiezo capital lo da la multiplicidad de las cosas y su mudanza: el que las cosas sean muchas y cambiantes es lo que hace que el hombre no sepa a qué atenerse cuando quiere vivir este nuevo tipo de vida.

De esta doble necesidad vital surge la interpretación del contorno como naturaleza. Las cosas son una muchedumbre cuyas relaciones permanecen ocultas; además, cambian a lo largo del tiempo, crecen y menguan, alteran sus cualidades y, sobre todo, aparecen y se destruyen; por último, y aparte de sus internas vicisitudes, sobrevienen al hombre o le faltan inesperadamente. ¿Cómo puede el hombre proyectar su vida? Necesitaría saber cómo se comportan las cosas en presencia mutua; cómo van a actuar mañana, cómo van a irrumpir en el escenario de su vida o ausentarse de él. En algunos casos concretos, la mudanza e incluso la producción de las cosas se presentan con cierta coherencia: cuando se trata de la generación. Un animal o una planta crecen, van pasando por formas distintas, en virtud de un movimiento interno, que parece emerger de ellos mismos; su misma aparición fue un "venir de" la semilla o de los progenitores. (Téngase presente, sin embargo, que esto no es *obvio,* sino ya una interpretación, que también ha surgido históricamente; puede leerse lo que dice Lévy-Bruhl acerca de la manera de entender la concepción en Australia y en Polinesia [5], y se ve hasta qué punto los mismos "hechos" pueden actuar o no como principio de comprensión.) A esto, a la generación, se llama naturaleza (φύσις, *natura,* de φύω, *nascor*). Naturaleza es, por lo pronto, generación y nacimiento; en virtud de ella, dos cosas son, *en el fondo,* la misma, porque la una *viene* de la otra. Con esto tenemos el núcleo de la interpretación: de lo inmediato y manifiesto se apela a lo mediato y arcano; de las dos cosas que yo veo o vi antes, a la cosa única que ambas son en el fondo: y en seguida se piensa que ese fondo es, efectivamente, la naturaleza. Es, por tanto, el fondo del que salen y al que se reducen las cosas, y en esa medida más "importante" y radical que cada una de ellas. Por eso la naturaleza es principio, ἀρχή, en el doble sentido de *origen* o punto de partida y de mando o *poder.* Desde este punto de vista es esencial la *unidad* o identidad de la naturaleza. Las cosas, en el fondo, es decir, en su naturaleza, son lo mismo; y esta exigencia de identidad viene, sobre todo, de que el principio es, repito, poder o mando, algo que impone un orden (κόσμος, τάξις), en virtud del cual el hombre puede saber a qué atenerse entre la variable multitud de lo inmediato. Recuérdese el verso de

[5] *La mentalité primitive,* cap. XIV, II.

Homero[6] que Aristóteles se complace en repetir: "No es bueno el mando de muchos: que uno solo sea el jefe" (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω). Aquí se encuentra una de las raíces del monoteísmo griego, de origen netamente filosófico, y que surge al hilo de la especulación sobre la naturaleza (περὶ φύσεως), precisamente en contra de la religión popular de los helenos, que se mueven en el ámbito de la cosmogonía y el mito, no en el de la *physis*. Por esto la filosofía griega, que se inicia como un *ateísmo* —respecto de *los dioses*—, desemboca en un *teísmo* —de *Dios*—, y Sócrates representa dramáticamente la personificación de este equívoco.

Pero claro es que no terminan aquí las cosas. Acabamos de ver cómo la naturaleza es una interpretación del contorno presente, derivada de una forma determinada de la vida humana; es, pues, una realidad histórica. Y esto muestra, dicho sea de paso, el escaso sentido que tiene denominar al primitivo "hombre de la naturaleza" o *Naturmensch,* porque es, justamente, el hombre para quien no existe la naturaleza, que en rigor no está en la naturaleza, porque no interpreta así su circunstancia o mundo. Por otra parte, apelar, como suelen hacer los etnólogos, al concepto de *sobrenatural,* para explicar el sistema de relaciones y poderes que se dan en la vida de ese hombre pritivo, es una ingenuidad, porque nada aparece como "sobrenatural" más que en función de una naturaleza; y cuando, al darse cuenta vagamente de esto, se dice que "todo es sobrenatural" para ese hombre, se renuncia, con esa graciosa expresión, a entender su vida, y el etnólogo se contenta con pensar lo que le parecerían las cosas si *él* fuese primitivo.

Decía que las cosas no terminan aquí. En efecto, esa interpretación que es la idea de naturaleza no está dada de una vez para todas, porque el esquema vital del hombre, aunque tenga un núcleo —aquel que es raíz de esa interpretación genérica— que permanezca largo tiempo, va variando; es decir, aun dentro de la vigencia de la idea de naturaleza, el hombre pretende hacer distintas cosas con ella, y por consiguiente su interpretación, además de ser desde luego histórica, tiene una historia interna. Pero no es esto sólo; esa interpretación no es en puro rigor una construcción intelectual. Por eso hay un equívoco cuando se habla de la "idea de la naturaleza"; se puede tratar de dos cosas: 1) la idea que yo tengo de la naturaleza, 2) la idea que *es* la naturaleza. Quiero decir con esto que la naturaleza, ella misma, es una "idea", es decir, una *realidad interpretada*; éste es su sentido más profundo; pero luego puedo yo ponerme a pensar

[6] *Iliada,* II, 204. Cf. Aristóteles: *Metafísica,* XII, 10, 1076 a 4.

acerca de esa naturaleza y tener una idea de ella, esto es, pensar algo determinado respecto a su realidad; esto es lo que hace, por ejemplo, la llamada "ciencia de la naturaleza" o física. El error estriba en tomar la naturaleza como la realidad, sin más, olvidando su carácter interpretativo; y entonces se piensa que la física es una *ciencia de la realidad,* sin advertir que, si se la toma rectamente, sólo en segunda potencia es ciencia de realidad, porque es ciencia de la "interpretación de la realidad" que conocemos con el nombre de "naturaleza". Por esta razón, la palabra naturaleza resulta doblemente equívoca: primero, por razón de su historicidad; segundo, porque esta historicidad afecta a la vez a la naturaleza como interpretación vital de la realidad —la naturaleza *de las cosas*— y a la naturaleza como concepto científico —la naturaleza *de los físicos*—. Esta equivocidad es tan profunda, que la evolución de la misma ciencia de la naturaleza consiste en buena parte en darse cuenta de ella y superarla, distinguiendo las dos naturalezas, de suerte que la física sea cada vez *más física* y cada vez *menos ciencia de la realidad* [7].

No es de este lugar una exposición de la historia de la idea de naturaleza, ni de las vicisitudes del saber acerca de ella [8]. Tampoco puedo entrar aquí en el estudio del problema de la naturaleza *sensu stricto*; sólo se trataba de mostrar su puesto en el horizonte de los problemas vitales y descubrirlo en estado naciente, es decir,

[7] Cf. X. Zubiri: "La idea de naturaleza; la nueva física" (en *Naturaleza, Historia, Dios,* sobre todo p. 354-377).

[8] Puede verse el libro de R. G. Collingwood: *The Idea of Nature* (Oxford, 1945). Por cierto, Collingwood concluye su libro con la advertencia de que un "hecho científico" es una clase de hechos históricos, y que no se pueden entender mientras no se comprende lo que es historia y hecho histórico; otro tanto —agrega— ocurre con las teorías físicas, que son también hechos históricos, comprensibles sólo recordándolas e interpretándolas, esto es, haciendo investigación histórica. La ciencia natural —dice— existe y ha existido siempre en un contexto de historia, y depende respecto a su existencia del pensamiento histórico; y por ello sólo es comprensible en función de la historia, a la cual nos remite: "I conclude that natural science as a form of thought exists and always has existed in context of history, and depends on historical thought for its existence. From this I venture to infer that no one can understand natural science unless he understands history; and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is. This is a question which Alexander and Whitehead have not asked. And that is why I answer the question, 'Where do we go from here?' by saying, 'We go from the idea of nature to the idea of history'" (p. 177).

He citado extensamente estas afirmaciones de Collingwood no tanto por su contenido —en definitiva, menos radical que el formulado en el texto— como por su valor sintomático, ya que aparecen en un medio intelectual bien distinto: ciertas evidencias, cuando se llega a una determinada altura de los tiempos, se hacen por sí mismas patentes e irrumpen en todo pensamiento que conserve los ojos abiertos sobre la realidad y tenga sentido de lo que es problema y lo que es entender.

como problematicidad. Para terminar, baste con señalar que el método adecuado para comprender lo que *es* la naturaleza es entender lo que *va siendo,* en vista del programa vital con que el hombre se enfrenta en cada momento con su contorno "físico"; sería sobremanera sugestivo, y no excesivamente difícil, hacer una "historia de la naturaleza" desde este punto de vista. Y, por otra parte, sólo se entiende el ser de la física si se lo ve como un quehacer determinado, a que se dedica el hombre en virtud de ese mismo proyecto vital, y que varía históricamente a medida que se va cayendo en la cuenta de que la misión de la física no es averiguar lo que *son* las cosas, sino ejecutar ciertas *operaciones,* fundamentalmente *métricas,* que permiten un peculiar "manejo" de la realidad; pero hay que advertir también que ese manejo no es meramente "técnico", sino además *mental*; es decir, el físico aspira a saber a qué atenerse respecto al mundo *físico,* que es *también* una realidad: el error está en creer que es la realidad efectiva con la cual quiera o no me encuentro, y, por tanto, que la física es *conocimiento* en el sentido radical del vocablo: el de saber a qué atenerse respecto a la realidad *misma.*

59. La sociedad

Como vimos antes, vivir es para el hombre, a la vez, estar en el mundo y convivir: dos modos esenciales del "ser con". Esto significa que el *mundo* del hombre —en el sentido más profundo de ese término— es doble: naturaleza y sociedad. Pero no se piense simplemente en el hecho de que mi circunstancia incluye, junto a las "cosas", otros entes que son los hombres, porque en este sentido los hombres son también parte de la naturaleza; lo decisivo es que estos hombres funcionan como centros de otras vidas, de cuyas circunstancias formo yo parte; es decir, yo encuentro en mi circunstancia, desde luego y originariamente, a otros hombres que también me encuentran a mí y que, como yo con ellos, cuentan conmigo; por tanto, yo cuento con ellos de un modo peculiar, que incluye su contar conmigo; por esto nuestra recíproca conducta se orienta de modo muy distinto de como acontece cuando se actúa en vista de las cosas, porque si bien yo estoy en éstas, ellas no están, en último rigor, conmigo; por eso les falta, aun en el más inmediato contacto, esa "proximidad" que hace que los otros hombres sean para mí *prójimos.*

A esta situación, que rebasa con mucho la mera coexistencia, es

a lo que llamamos *convivir*. Pero adviértase que todavía permanecemos en la vida individual. Se trata de *mi vida,* en la cual me encuentro desde luego con los demás; no se trata, pues, de ninguna "vida colectiva", sino de que la vida humana, en su sentido radical y primario, como tal vida individual mía, tuya o de aquél, incluye una dimensión social; la convivencia no es nada agregado a la vida del individuo, sino uno de sus modos originarios, tanto como su localización espacial, su temporalidad o su inmersión en el contorno físico. Se dirá que el hombre puede estar solo; pero —aparte de que en rigor no es verdad— esto prueba el carácter esencial de la convivencia, porque únicamente puede estar *solo* un ente cuyo ser consiste en estar acompañado, una piedra no está ni puede estar sola; la soledad no es una "propiedad" o "cualidad" real; estar solo no es como estar sentado o estar cansado o estar dormido; en rigor, es una determinación intencional: estar solo quiere decir *estar solo de alguien*; la soledad es un modo de convivir con los demás, en el modo concreto de la ausencia, y es, por tanto efectiva privación. Dicho en términos extremados, necesito a los demás para estar solo... de ellos.

Pero al llegar aquí conviene multiplicar las cautelas, porque nos amenazan varios errores; sobre todo, dos. El primero de ellos sería creer que la convivencia es algo secundario al vivir individual, de suerte que los individuos, existentes cada uno por sí, se reúnen o "asocian" para realizar algún fin. En este caso, la convivencia sería derivada y perfectamente reductible a la realidad humana individual, la cual podría explicarla como resultado de una acción *consecutiva.* Es decir, existirían hombres individuales, *de hecho* en número plural, y éstos, en vista de un *fin,* decidirían convivir. El segundo error, aún más peligroso, porque es menos tosco, consistiría en identificar sin más la *convivencia con la sociedad.* Será menester considerar esto con algún detenimiento.

Tradicionalmente, se ha pensado que hay que distinguir dos cosas: el individuo y la colectividad, lo individual y lo social; por tanto, cuando se trata de mí *solo,* basta con hablar del individuo; cuando aparecen los demás hombres, ahí está ya la sociedad. Esta idea ha esterilizado los mejores esfuerzos de la sociología, incluso en las cabezas más perspicaces que se han dedicado a ella en los últimos cincuenta o sesenta años: Tarde, Durkheim, Simmel, Freyer, el propio Max Weber. "La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca", escribe Simmel. Y agrega: "Esta acción recíproca se produce siempre por determinados ins-

tintos o por determinados fines" [9]. Lo cual implica lo siguiente: 1) los individuos preexisten a la sociedad; 2) esos individuos, en virtud de una actividad suya, "entran" en sociedad; 3) basta con que haya acción recíproca de individuos para que haya sociedad; 4) la sociedad supone "finalidad", instintiva o deliberadamente querida. Max Weber, por su parte, entiende por sociología la ciencia de la "acción social" [10], y define ésta así: "La acción social... se orienta por las acciones de otros... Los "otros" pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos" [11]. Es decir, para Weber basta también con que haya interacción orientada en la conducta recíproca para que haya sociedad; más aún, excluye formalmente la distinción decisiva que arroja una nueva luz sobre el problema y permite ver las cosas claras.

Esta distinción es la que hace Ortega entre lo *interindividual* y lo social [12]. En efecto, no se puede pasar sin más de "el individuo" a "la sociedad": hay algo tan claro y obvio, que apenas es creíble su pertinaz olvido: "los individuos", es entiende, los individuos en plural, pero como tales individuos, esto es, la primera forma de los "otros" que considera Weber. La convivencia es, por lo pronto, convivencia de individuos como tales, del individuo que soy yo con el individuo que eres tú. Mi vida individual está en relación con otras vidas igualmente individuales. Cuando dos enamorados tratan entre sí, lo hacen en cuanto son dos personas absolutamente individuales, precisas, insustituíbles, y otro tanto ocurre con la relación del padre con el hijo o de los amigos entre sí. Se trata, pues, de la vida individual: naturalmente, no de *una,* sino de varias, pero siempre del modo de ser propio de ella. Las relaciones interindividuales se constituyen en el ámbito de la vida de cada cual, son haceres míos, que ejecuto por algo y para algo, que, por consiguiente, tienen sentido para mí, entiendo y soy responsable de ellos. Si entendemos por sociedad algo distinto de la vida individual, no hay sociedad hasta

[9] *Sociología* (trad. esp.), I, p. 15.

[10] *Economía y sociedad* (trad. esp.), I, p. 4.

[11] *Ibid.,* p. 20.

[12] Ortega ha expuesto sus ideas sobre la sociedad, en forma fragmentaria, en diversos libros y cursos. En 1934-35 profesó en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid un seminario sobre *Estructura de la vida histórica y social,* en el cual tuve la fortuna de participar, y que es, incomparablemente, lo más agudo que sobre este tema ha llegado a mi noticia; pero no es de este lugar hacer su resumen, sino sólo señalar su punto de vista. [En el Instituto de Humanidades (1949-50) ha desarrollado un curso sobre *El Hombre y la Gente,* publicado en 1957 como vol. I de sus *Obras inéditas.*]

ahora. En rigor, se trata de que la vida humana, una de cuyas dimensiones es el convivir, tiene dos posibilidades dentro de la convivencia, que son la *soledad* y la *compañía*. En ambas aparecen los *otros,* en formas distintas, como presentes o como ausentes: estoy con los otros o solo de los otros; pero como, en última instancia, mi vida es mía, es lo que hallo *yo* y me pasa a mí, insustituíblemente y sin que nadie puede reemplazarme ni compartir conmigo ese hacer que es decidir lo que voy a ser en cada instante, su raíz más profunda es la soledad, y toda compañía es más bien un esfuerzo —que culmina en la amistad, en el amor— por compartir dos soledades. En definitiva, *me pasa a mí* el estar con los demás, el estar acompañado; es decir, en mi radical soledad me pasa la compañía.

Pero hay otro tipo de hechos completamente distintos. Son aquellos en que la convivencia pierde su carácter interindividual, es decir, en que yo me encuentro en relación con otros hombres; pero no en cuanto son ciertos individuos indeterminados, que existen para mí como tales y para los cuales existo precisamente yo, sino al contrario, aparte de nuestra individualidad, en cuanto uno y otro somos "cualquiera". ¿Qué hechos son éstos y cuál es su carácter?

Cuando yo me despierto por la mañana y veo entrar por la ventana una luz dorada, interpreto inmediatamente ese hecho pensando que "hace sol". Si analizo lo que "entiendo" por eso, encuentro lo siguiente: que el Sol, un enorme astro incandescente, irradia ondas luminosas, que llegan, atravesando dilatadísimos espacios, hasta mi ventana. Ahora bien, eso, en rigor, no lo veo, no me es patente; ni siquiera lo he pensado yo, se me ha ocurrido y lo he observado; es, simplemente, lo que *creo* que es ese hecho con que inicio mi jornada; y si me pregunto *por qué* lo creo, es decir, si busco en mí la fuente de esa opinión, descubro que no tengo razones o motivos personales para ello, sino que lo creo porque es lo que *se cree* —se entiende, en mi contorno—. Esto es, se trata de una creencia cuyo sujeto primario no soy yo, sino los *demás*; pero ¿quiénes? Nadie determinado, todos, cualquiera; y, al menos en principio, cada uno de los que creen que el astro llamado Sol nos envía ondas luminosas lo cree por la misma razón que yo: porque lo creen los demás. Aquí aparecen, pues, los otros hombres, pero en forma distinta de cuando se trata de mi mujer, mi padre o mis amigos: se trata de alguien "impersonal", de alguien que propiamente no es "nadie", que no es el sujeto de una vida individual; es un modo de presencia de lo *humano,* irreductible al antes conocido: el de la vida *sensu*

stricto, que, como vimos, es siempre la de cada cual: mía, tuya, de éste o de aquél.

Cuando me levanto, me visto; y lo hago con una ropa muy determinada, una americana y unos pantalones. ¿Por qué con este vestuario y no con otro? ¿Lo he ideado yo? En modo alguno. ¿Lo he visto en otros y he decidido adoptarlo, porque me gusta o lo encuentro cómodo? Tampoco. No adhiero en modo alguno a ese modo de vestir; no he imitado a nadie que lo use; visto eso y no una túnica, un jubón o una casaca, porque es lo que *se lleva,* esto es, lo que llevan los demás; y cada uno de los otros lo usa por el mismo motivo; lo cual significa, a la letra, que nadie tiene motivo personal para usarlo, ni sabe por qué se han de usar solapas, ni por qué se lleva corbata; y cuando varios hombres hablan de sus trajes, convienen casi siempre, con rara unanimidad, en que son absurdos; después de lo cual no marchan, como sería de suponer, a sustituirlos por otros, sino que siguen usando los mismos, y cuando se mandan hacer otros nuevos, reinciden en el absurdo, al pie de la letra; tanto, que ni siquiera se atreven a elegir una hermosa seda azul o un terciopelo amarillo que hubiesen encantado a un marqués de Versalles o a un florentino del siglo XV, sino que se atienen a un repertorio muy estricto de tejidos, colores y aun matices. Y una mujer no se atreverá a mostrar su espalda... antes de las diez de la noche; y entonces, y sólo después de haber ocultado las piernas, que mostraba liberalmente una hora antes [13]. Y el hombre, para saludar, se quitará el sombrero, aunque no sepa qué significa eso y le moleste, porque está calvo y teme resfriarse, mientras que la dama no se lo quitará en modo alguno, aunque desee verse libre de su edificio: simplemente porque lo primero es lo que *se hace,* y lo segundo *no se hace.* Y los guardas del parque o los camareros del café cerrarán sus puertas a tal hora determinada, aunque tal vez entonces empezase a resultar agradable estar entre el frescor vegetal o se animase la concurrencia, porque *está dispuesto así;* y si se pregunta por quién, se responde que por "la autoridad", que como tal no es nadie determinado, ningún hombre individual, aunque le acontezca encarnarse —indiferentemente— en un señor cincuentón llamado Martínez o en un mozo llamado Rodríguez, cada uno de los cuales tiene —aparte de su autoridad— una vida individual y concreta.

Estos son los hechos sociales: creencias, usos. No son "cosas", no son naturaleza, pero son realidades, porque tengo que contar con ellos, me obligan. Son realidades "humanas", porque los encuentro

[13] [Este "uso", plenamente vigente en 1946, ya está quebrantado.]

en mi convivencia con los demás hombres y se refieren a ellos, pero no tienen que ver con ninguno determinado; es decir, si voy recorriendo los individuos uno tras otro, con *nadie*. Me son impuestos, porque si falto a ellos, los demás ejercen represalias sobre mí; por ejemplo, no me atrevo a salir a la calle vestido de terciopelo amarillo. porque automáticamente me rodearía una atención inusitada y nadie aceptaría mi compañía; ningún amigo se animaría a pasear conmigo, ninguna mujer se sentaría conmigo en un café, ningún jefe me toleraría en su oficina, los alumnos me perderían el respeto. ¿Por qué? ¿Porque les parecería mal mi traje? No; acaso lo encontrasen admirable; simplemente, porque *no se usa* vestir así; cada uno de los que ejecutarían contra mí esa represalia social lo haría no por propio impulso, por motivos personales, sino obligado por "la sociedad": los usos son impuestos a *todos* los individuos, y por tanto, por ninguno de ellos, sino por lo que se llama, con expresión viva y eficaz, que Ortega ha llenado de precisión terminológica, *la gente*.

Esos usos no tienen "sentido"; se entiende, no necesitan tenerlo, y si lo tienen es por puro azar; y en ese caso, no se cumplen por su sentido, sino por su vigencia. Esto tiene una consecuencia importantísima: la acción que yo realizo en virtud de un uso no es propiamente *mía*, no es algo que yo hago en concreto por algo y para algo, no lo he elegido yo, no me siento solidario de ello ni soy, en última instancia, responsable. Por esto, los usos son —pueden ser— ininteligibles, irracionales, a veces literalmente monstruosos: asesinatos rituales en los pueblos primitivos, ceremonias de pubertad en las niñas, como las cuenta Krische, quemas de viudas en la India o de brujas en Europa, etc.

Funcionan, pues, los usos como puros mecanismos, como hechos brutos y con frecuencia brutales, con los cuales topan los individuos y que ejercen sobre ellos su presión. En ellos se hace presente esa realidad extraña y tremenda que es la *sociedad*, en la cual me encuentro sumido, desde luego y sin decisión mía —sin "asociación"—, y que constituye, por decirlo así, otra naturaleza, aunque de origen humano; es decir, una forma de humanidad deshumanizada, una vida que no es de nadie, que no es propiamente vida, una "vida colectiva" que encierra, como su mismo nombre, una perpetua contrariedad interna. Pero ¿no habíamos dicho que no puede tomarse nada como mero *hecho*, que es menester derivar de la vida toda realidad humana, para comprenderla en virtud de la razón vital que implica la vida misma?

A esto hay que responder, en primer lugar, que esa exigencia

es efectiva, pero no siempre puede cumplirse; esto es, que los hechos no pueden servir nunca de principio de explicación, no nos hacen entender nada, sino al revés: nos plantean problemas, que podemos resolver o no. En segundo lugar, cabe intentar una derivación vital de la sociedad, una comprensión de lo social *desde la vida,* y en eso consiste precisamente la tarea de la sociología; en eso, y no en otra cosa. Pero hay que distinguir dos tipos de "hechos" que reclaman comprensión: 1) el hecho de los usos, es decir, el hecho de que existan usos; 2) el hecho que es cada uso, su contenido concreto.

Respecto a lo primero, baste con citar unas líneas de Ortega, que, dentro de su concisión extremada, aclaran bastante la cuestión:

"Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

"1.° Son pautas del comportamiento, que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

"2.° Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones —de ideas, de normas, de técnicas— obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad, el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

"3.° Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permite a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto" [14].

Esta ineludibles funciones de la sociedad —que el hombre, por lo demás, paga a buen precio, porque la sociedad tiene penosas exigencias— explica su sentido, su puesto en la vida humana, quiero decir en la vida individual de cada uno de nosotros. En cuanto al hecho que es cada uso, su contenido se *origina* en una vida individual, dentro de la cual tiene su sentido y es comprensible. Algún hombre fue el primero que se quitó el sombrero para saludar o estrechó la mano a otro, alguien imaginó determinada prenda de vestir, a alguno se le ocurrió disponer tal norma; y estos hombres hi-

[14] *El Hombre y la Gente,* p. 27-28.

cieron lo que hicieron por algo y para algo, por motivos concretos, y esos haceres suyos fueron perfectamente inteligibles; pero entonces *no eran usos,* no tenían vigencia, no eran hechos *sociales,* sino pertenecientes a la vida individual. Originariamente, los usos tienen "sentido", pero originariamente no son usos.

Hay, pues, un paso constante de la vida humana individual, de la vida efectiva, a la "vida" colectiva, a la sociedad, que sólo es vida en una concepción distinta, donde el adjetivo reobra sobre el sustantivo y altera esencialmente su significación. Y esa dinámica social, ese ir y venir que va de la vida de cada individuo a su "petrificación" social, para volver a gravitar sobre cada uno de los hombres individuales que forman parte de la sociedad, es uno de los más grandes problemas con que tienen que habérselas los hombres de nuestro tiempo, de cuya solución dependen más cosas de las que a primera vista pueda pensarse.

60. El lenguaje

Uno de los hechos sociales más radicales y profundos es el del lenguaje. Aunque aquí no se trata de estudiar en detalle las formas y el funcionamiento de las realidades sociales, interesa decir algunas palabras sobre el lenguaje, por dos razones: una, porque es un ejemplo esencialmente claro de la articulación de lo social en la vida; la otra, porque es un punto de transición hacia otras cuestiones, que suelen presentarse aisladas de su función vital y que urge reintegrar en su dimensión adecuada; así, el problema de la lógica, que remite a su vez a los más graves temas de la filosofía.

Creo que es un error metódico buscar formas límites y "mínimas" para investigar una realidad vital: en primer lugar, porque esas formas a que se apelan suelen ser escasamente accesibles, y por tanto mal conocidas; en segundo lugar, porque no está dicho que representen el núcleo esencial de la función, aquel que hay que tener en cuenta decisivamente, sino que más bien representan mutilaciones, modos deficientes o sustitutivos de la función plena y normal; y así, lejos de servir para explicar ésta, sólo resultan comprensibles *desde ella,* como barruntos, degeneraciones o abstracciones de su realidad integral. En el caso del lenguaje, esto ocurre con una serie de fenómenos como el "lenguaje" animal, es decir, los medios de comunicación que se dan entre animales, sobre todo en los gregarios; las afasias, el incipiente lenguaje del niño, el de los pueblos salvajes, etc. En realidad, estos hechos sirven para iluminar pun-

tos oscuros de la forma plena del lenguaje humano, del habla efectiva de cada uno de nosotros, de la cual se debe partir para indagar su función en nuestra vida. Por análogas razones, resulta de escasa fecundidad el planteamiento de la oscurísima cuestión del origen del lenguaje, la cual requeriría, para lograr alguna fertilidad, una profunda revisión de los supuestos metódicos habituales.

Consideremos, pues, el hecho del lenguaje, tal como lo encontramos en nuestra situación, e intentemos ver en qué consiste y cuáles son los supuestos que le confieren sentido. Cuando yo digo algo, provoco un fenómeno físico —por lo general y primariamente acústico, de modo secundario visual o de otro tipo—, destinado a ser percibido por otros hombres y causar en ellos ciertos efectos. Hablar es, por tanto, algo que yo hago con referencia a otros; no es, pues, un acto que yo ejecute en mi soledad, sino en la convivencia; porque el hecho de que yo a veces hable solo, o el de que mi pensamiento, incluso solitario, esté ligado al lenguaje, no invalida lo anterior; en efecto, el hablar solo es un hablar ficticio, que se funda en el hablar real de la compañía y la simula imaginativamente; y en cuanto a la conexión entre pensamiento y lenguaje, baste con advertir que, en primer lugar, no es absoluta, y en segundo término, tiene su raíz en la estructura de la vida humana *individual* como convivencia y en la constitución *social* e histórica del pensamiento humano.

Ahora bien, yo ejecuto muchos actos referidos a mis prójimos, distintos del hablar; ¿en qué consiste la peculiaridad de éste? En primer lugar, el fenómeno físico que es, por ejemplo, la palabra, no actúa por sí mismo, sino que su misión consiste, precisamente, en remitir al receptor a otra realidad; cuando yo veo un árbol u oigo el ruido de una cascada, mi acto se agota en la percepción correspondiente; cuando oigo una palabra o la veo escrita, mi percepción de ella *como palabra* me impide quedarme en ella, y me remite necesariamente a otra cosa; sirve, pues, para hacer que mi atención salga de ella misma y se oriente en un sentido determinado; y ésta es la función del *signo*. El lenguaje, por lo pronto, es un repertorio de signos que produzco yo para provocar una orientación concreta en otros hombres, que son los receptores.

Pero ¿a qué remite ese signo lingüístico? Por lo pronto, al que lo produce o emite; el oyente percibe la palabra como dicha por alguien; el signo, por tanto, denuncia a su emisor y llama la atención sobre él; tal vez expresa o manifiesta algo suyo, por lo menos el hecho de que hable; pero ¿es esto sólo? En modo alguno; propiamente, el lenguaje remite a las cosas; a ese remitir es a lo que

se llama *significar*. Las palabras son dichas por mí, y están destinadas a orientar la conducta de otros; pero ¿de qué modo? Respecto a las cosas; por eso las significan. Cuando oímos hablar una lengua que no entendemos, percibimos auditivamente las palabras, las referimos a su emisor, las vivimos como expresiones, es decir, como signos que nos están destinados —o a otros oyentes, en el caso de no hablársenos a nosotros—; sin embargo, aquel decir queda frustrado e incompleto, porque las intenciones significativas no se cumplen en nosotros, porque no se efectúa la orientación respecto a las cosas; y esto pone de relieve que la función capital del lenguaje es esta última.

En otro lugar recordé la teoría de Bühler —probablemente lo más certero que se ha escrito sobre el tema—, según la cual la función del lenguaje es triple: expresión, apelación y representación. Es decir, el lenguaje, en todas sus formas, expresa más o menos la interioridad del que habla o escribe, al menos en el hecho de que está hablando; en segundo lugar, apela al oyente o receptor para provocar o desencadenar en él cierta repercusión, que consiste, por último, en remitirlo, de un modo o de otro, a las cosas acerca de las cuales se habla. El decir se constituye, pues, en la convivencia de un emisor y un receptor, y consiste en una referencia a las cosas en virtud del signo lingüístico que, procedente del primero, apela al segundo y lo orienta hacia aquello de que se habla.

Pero ahora surgen nuevos problemas. Ante todo, la referencia a una situación como supuesto del decir. Toda realidad lingüística concreta acontece en una situación determinada; pero no es esto lo más importante, sino que recibe de ella su sentido, esto es, la orientación que el signo lingüístico provoca es orientación dentro de una situación dada, más o menos "amplia", más o menos "elemental", que puede ser ingrediente abstracto de innumerables situaciones concretas, hasta el punto de que llegue a parecer que no es situación. Por eso me parece un error la opinión de Bühler en su *Teoría del lenguaje*[15], según la cual, "hay decires ampliamente *ajenos a una situación*", "hay en el mundo, por ejemplo, libros enteros que están llenos de decires ajenos a una situación"; y como ejemplos de ellos indica éstos: "Roma está sobre siete colinas" o "dos por dos son cuatro"; pero dígase si estas dos frases son inteligibles aparte de la "situación" genérica en que se está en el supuesto de lo que son ciudades y lo que es edificar, o de aquella en que es posible la actividad humana que conocemos con el nombre de multiplicar canti-

[15] I, § 1, 4.

dades; lo que ocurre es que cada uno de nosotros los que decimos u oímos esas frases, en cualquiera de nuestras situaciones particulares, estamos ya inmersos en una situación más general que incluye las mencionadas, y, por tanto, "estamos en ellas"; pero esto, que es válido dentro de un ámbito histórico y cultural vastísimo, no lo es sin más, y no significa que esos decires estén desligados de toda situación, sino que aquella dentro de la cual adquieren sentido es tan esquemática, que su vigencia es prácticamente ilimitada dentro de nuestro mundo histórico.

Esto quiere decir que el lenguaje se da siempre en un *contexto* extralingüístico, en vista del cual adquiere su significación para las vidas de los interlocutores; el decir, pues, no lo dice todo, como ya vimos antes, sino que complica la circunstancia, de la que es inseparable; en otros términos, es un *instrumento* que se articula con ella para llevar a cabo ciertas acciones ordenadas a determinadas formas de convivencia. Por consiguiente, supone también un modo de trato con las cosas o de manejo de ellas, cuyas diferentes especies aparecen reflejadas en las diversas funciones del lenguaje. Y por esto su última raíz se encuentra en el carácter de la vida humana, que consiste en la apertura a las cosas, en la esencial referencia del yo a ellas; y como el trato humano implica la aprehensión del contorno en sus conexiones internas, y de ella pende cada acción individual, por eso en todo decir concreto actúa la situación, en forma de contexto vital que el decir mismo "descubre" en una perspectiva determinada.

Esta es la razón de que el *decir* esté constituído principalmente por omisiones, por silencios: junto a las palabras pronunciadas o escritas está integrado en su ser efectivo por lo que "por sabido se calla"; el ingrediente lingüístico es sólo una *fracción* de la acción locuente tomada en su integridad; una elocución que "dijese" todo lo que en realidad se quiere decir, sería en rigor imposible; pero, en la medida en que se pudiese uno aproximar a ella, sería insoportable; el notorio desabrimiento de los libros escritos silogísticamente no procede tanto de "sequedad", de ausencia de imágenes o metáforas, como de su intento de *decirlo todo*; intento, por supuesto, fallido, pero que incluso como tentativa ejerce violencia sobre la índole propia de la elocución. A la inversa, el decir "completo", esto es, en su integridad significativa, sólo en escasa porción enuncia la realidad; el lenguaje consiste en un repertorio de "gestos" que señalan o apuntan a la realidad, pero que en modo alguno la traducen de modo suficiente; por esto, la función primordial del lengua-

je, "decir lo que las cosas son", se cumple sólo de un modo mínimo, y es ilusorio creer que efectivamente se puede realizar en su plenitud. Pero —se dirá— esta esencial deficiencia afecta al pensamiento, no al lenguaje *per se*; éste dice, si no lo que las cosas son, lo que yo pienso acerca de las cosas. Veámoslo.

Hemos visto que pensar es hacerse cargo de una situación; ahora bien, en ese hacerse cargo intervienen dos clases de ingredientes: los "pensamientos", es decir, los actos psíquicos concretos en que nos referimos intelectualmente a las cosas, y el sustrato de "creencias" en que éstos se apoyan, y en las cuales *no pensamos*. Podríamos decir que no pensamos sólo con los pensamientos, que éstos no agotan ni con mucho lo que efectivamente pensamos. Por esta razón, aun en el caso improbable de que nuestro lenguaje "expresara" nuestros pensamientos en su integridad, sólo diría una fracción del pensar real. Pero no es esto sólo: ni siquiera logramos decir todo lo que es objeto de nuestros actos específicamente intelectuales, o el contenido integral de nuestras vivencias psíquicas; no podemos expresar ni significar todo lo que queremos. ¿Por qué? Con esto desembocamos en una última cuestión.

El hecho es que los hombres hablamos en lo que se llama *una lengua*. Esa lengua es algo con que cada uno de nosotros nos encontramos; no la hemos hecho nosotros; no la ha hecho nadie determinado; está ahí, con unas normas fonéticas precisas, con un sistema diacrítico, con un vocabulario y una sintaxis; es una realidad *social*, y justamente por eso nos sirve: la lengua se entiende porque es ajena a la individualidad de cada uno de los hablantes, porque es vigente para todos, y por eso la apelación a ella tiene automática eficacia. No se piense en la posibilidad de una lengua "convenida", de origen individual —se entiende, interindividual—; porque esa convención sólo se ha podido hacer sobre un supuesto lingüístico previo, que es la lengua —social— hablada por los que convienen. Hay, pues, un ámbito lingüístico que preexiste a los individuos, en el cual éstos se encuentran inmersos, como en el mundo físico, como en el sistema de las creencias y los usos. Hablar es algo individual, es un hacer mío, pero, como todo lo humano, sólo es posible con lo que me es más ajeno. Para hablar necesito mi cuerpo, mis aparatos fonéticos; el aire que ha de vibrar; y, sobre todo, el sistema lingüístico que la sociedad me proporciona, que me es impuesto en su estructura, en su léxico, en la orla de interpretación que su tradición histórica lleva consigo. En rigor, hablar es extrañarme, perder mi individualidad personal en el instrumento colectivo; decir la menor

cosa es ya socializarme. Y como, por otra parte, decir es *decir yo,* es un hacer mío por algo y para algo, inicialmente irreductible a lo social, todo decir es esencialmente frustrado; es sólo una *aproximación* y una *alteración* a la vez: aproximación, porque yo escojo entre mis posibilidades lingüísticas, que me son dadas, lo que más se acerca a mi "proyecto" locuente; alteración, porque el hablar me sumerge en lo *otro* que yo, en las formas ajenas del lenguaje común.

En el hecho del lenguaje transparece el carácter social de la vida *individual*; no hay lenguaje en acto más que si yo hablo, escribo, escucho; en la medida en que es expresión, manifiesta una arcana realidad individual; apela a un oyente que es siempre este hombre concreto a quien se habla; se refiere a las cosas para "representarlas" o significarlas, diciendo de ellas lo que *yo* quiero decir en vista de mi circunstancia personal, desde la perspectiva en que las descubro insustituíblemente; pero todo esto sólo puede realizarse porque me encuentro inmerso, con los posibles oyentes, en un "mundo lingüístico" común, en el cual tienen un valor unívoco los signos de toda índole —desde los elementos fonéticos diacríticos hasta el halo de asociaciones de cada expresión, pasando por las estructuras morfológicas, el léxico y la sintaxis— que constituyen el lenguaje y que le confieren su carácter instrumental. *Mi* decir —como, en general, acontece con mi vida entera— sólo es posible porque no es sólo mío, sino que es, al mismo tiempo, lo que *se dice.*

61. El problema de la lógica

No puede esperarse en este libro un planteamiento temático y suficiente del problema de la lógica; en primer lugar, porque se trata de una de las cuestiones más dificultosas de la filosofía, una de las que requieren hoy una revisión más radical de los supuestos de la tradición filosófica, incluída la más inmediata —la logística, la lógica de Husserl—; en segundo lugar, porque, aunque me hallase con ánimos y audacia para acometer la empresa, esto exigiría un desarrollo incompatible con la economía interna de esta obra; en tercer lugar, porque el tema de la introducción a la filosofía no reclama sino una cosa: señalar el punto concreto en que surge la necesidad de eso que llamamos, con uno de los nombres más equívocos del vocabulario filosófico, *lógica.* A esto reduciré, pues, mi intento.

Tres son a mi entender las causas que suelen enturbiar la comprensión de la lógica: el tomar como punto de partida suyo la obra

de Aristóteles, la interpretación de ella como instrumento de la ciencia, y la atención preferente a la forma que la lógica adquirió en manos de los escolásticos medievales. Veámoslo.

En primer lugar, Aristóteles toma el planteamiento de los problemas lógicos de su inmediata tradición socrático-platónica, y a ésta hay que retrotraerse; el hecho de que el *Organon* aristotélico sea el primer tratado de lógica no significa que su contenido sea la primera lógica existente. El propio Aristóteles reconoce a Sócrates una doble deuda en orden al "principio de la ciencia": los raciocinios inductivos y la definición universal —τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου[16]—; pero donde esta lógica o dialéctica alcanza su forma madura es en el platonismo. Parménides había iniciado en Grecia una especulación que se movía en el ámbito de "lo que es" y trataba de discernir mediante el *lógos* (κρῖναι δὲ λόγῳ) lo que es verdad de lo que es mera apariencia o *dóxa*; Sócrates, que da un paso más, pretende conocer *qué son* las cosas, es decir, busca las definiciones; trata de hallar el τί que es cada cosa, esto es, descubrir y fijar su esencia. Y éste es el punto concreto en que Platón inicia su filosofía.

Ahora bien, una definición es, por lo pronto, una predicación de la forma *A es B*; y en ella se encuentra un problema de unidad y multiplicidad. Si digo, por ejemplo, "el hombre es un animal que habla", identifico el animal locuente con el hombre, digo que dos cosas son una, que *A* es *B*. Pero hay que preguntarse: ¿qué es lo que hace posible la verdad de una predicación? Repárese en que, al decir *A es B, A* funciona dos veces: primero como sujeto, cuando digo *A*; pero, en segundo lugar, cuando digo que *es B,* no estoy sólo en *B,* sino que en este predicado está incluído *A*; dicho con otras palabras, no se trata de que yo me refiera primero a *A* y luego a *B,* sin más conexión, sino que este *B* es el *ser B de A,* y por consiguiente *A* funciona dos veces. El supuesto de la predicación *A es B* es que *A es A,* es decir, la identidad de *A* consigo mismo, y esa identidad se desdobla a su vez en estos dos momentos: 1) que *A* es uno; 2) que *A* es permanente.

Cuando yo digo, pues, que el hombre es un animal parlante, es menester que el hombre sea unívoco, idéntico a sí mismo, y además que, al referirlo al ser parlante, continúe siendo hombre. La definición en el sentido socrático y platónico parte del supuesto de la identidad y permanencia de los entes, cuestión grave si las hay. Esa identidad resulta sumamente problemática en las cosas, que son muchas,

[16] *Metafísica,* XIII, 4, 1078 b 27 y ss.

varían constantemente, llegan a ser y dejan de ser. Tanto, que Platón, de modo consecuente, apeló de las cosas reales, que no permiten predicaciones rigurosas, a las *ideas,* construídas según el modelo de sus exigencias mentales. Estas exigencias son las que constituyen la lógica o dialéctica, en terminología platónica.

Es decir, la lógica tiene su raíz en una determinada operación intelectual que Platón quiere hacer —definir— y que supone al mismo tiempo una estructura concreta de lo real; al buscar el griego lo que siempre es, lo inmutable y que no cambia nunca, descubre la "consistencia" invariable de las cosas; saber va a significar para él la posesión de esas consistencias o esencias, caracterizadas por su inmovilidad; y a la forma de pensamiento que corresponde a ese modo de ser y que tiene sus mismos atributos es a lo que llama pensamiento lógico. Pero su irrealidad resulta pronto visible; ante todo, la lógica tiene que renunciar a las cosas individuales, que son la realidad con que me encuentro; Platón toma esta necesidad al pie de la letra y pone la realidad fuera de las cosas, en el mundo de las ideas, únicos entes que son en verdad lógicos. De este modo, se considera un tipo de pensamiento, definido por los requisitos de lo que se entiende por *ser,* y se le concede la primacía que responde a esa su índole privilegiada; y, desde este supuesto, quedan descalificados a la vez todas las restantes formas en que se nos presenta la realidad —para Platón, que no se detiene a mitad del camino, toda la realidad que encuentro delante o "mundo sensible"— y todos los demás modos de pensar, todas las formas "ilógicas" de pensamiento. De ahí el carácter *normativo* que pertinazmente se tiende a atribuir a la lógica; de ahí también la índole peculiar de los llamados "principios lógicos supremos" —de identidad, contradicción, del tercio excluso, de razón suficiente—, en los que se manifiesta al mismo tiempo su significación lógica y ontológica: los principios del pensamiento lógico son los que rigen el comportamiento de los objetos, es decir, del ser. Podría seguirse fácilmente una línea ideal que enlazaría estos orígenes de la lógica platónica con la lógica como ontología formal en Husserl, a través de toda la historia de la filosofía.

En segundo lugar, la interpretación de la lógica como "instrumento de la ciencia". Es sabido que la denominación del conjunto de los tratados lógicos aristotélicos como ὄργανον o instrumento no procede de Aristóteles, sino de la tradición posterior, fundada principalmente en la autoridad de Alejandro de Afrodisias, pero que responde con cierta exactitud al sentido de esos escritos dentro del sistema de su autor. Ahora bien, hay que precisar las cosas un poco

más. En primer lugar, Alejandro de Afrodisias dice que "la disciplina lógica tiene lugar de instrumento en la filosofía" —ἡ λογικὴ πραγματεία ὀργάνου χώραν ἔχει ἐν φιλοσοφίᾳ[17]—; no dice propiamente que la lógica sea instrumento *de* la filosofía, sino que funciona como tal *en* la filosofía. En segundo lugar, Aristóteles advierte que todo *órganon* es para algo o en vista de algo —τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του[18]—, y por tanto no bastaría con decir que la lógica es instrumento, sino que habría que agregar *para qué* lo es; en efecto, se olvida demasiado que lo que confiere al instrumento su carácter instrumental es su finalidad: el martillo lo es *porque* sirve para martillar; el cuchillo es cuchillo porque sirve para cortar, y es el corte lo que hace que el cuchillo sea actualmente tal cuchillo; sería menester, pues, decir para qué es instrumento la lógica. En tercer lugar, hay que tener presente que no se trata sólo de *ciencia* —ἐπιστήμη— en la lógica aristotélica; en los *Tópicos,* concretamente, se estudia el método que se refiere, no a las *verdades,* de las cuales se deriva demostración y ciencia, sino a lo que llama Aristóteles *éndoxa* —las cosas que parecen a todos, o a los más, o a los sabios, es decir, las cosas que se *opinan* o *crecen*[19]—, que sirven de fundamento al silogismo dialéctico. Por último, nos puede poner sobre la pista de la diferente función de la lógica en Platón y en Aristóteles el hecho de que mientras el primero la denomina principalmente *dialéctica,* el segundo la suele designar como *analítica.* Para Platón, la dialéctica es la verdadera ciencia del filósofo, y consiste en dividir por géneros y no confundir una idea con otra, para llegar a ver "una idea única a través de muchas" —μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν—, una multitud de ideas envueltas por una, una idea que no pierde su unidad en la multitud, ideas separadas y solitarias; es decir, consiste en saber qué "comunidades" o κοινωνίαι son posibles o no[20]. Dicho con otras palabras, se trata de llegar a las ideas, de tomar posesión de la verdadera realidad tal como es; y como esa realidad no nos es dada a los sentidos, es menester un método o vía, un procedimiento para moverse entre las ideas, para alcanzarlas en su propio ser, a través —διά— de los discursos o decires —λόγοι—, que en ocasiones pueden ser "un océano de discursos" —πέλαγος λόγων—, como dice Platón en el *Parménides*[21].

17 *In Top.*, 74, 29.

18 *De part. anim.*, lib. I, cap. 5.

19 *Topica*, lib. I, cap. I. No me parece acertada la traducción de ἔνδοξος por "probable", porque en todo caso la probabilidad de los *éndoxa* se funda en el hecho de que se está en esa opinión o creencia, y no al revés.

20 *Sofista*, 137 a.

21 *Parménides*, 137 a.

En cambio, la analítica es para Aristóteles una reducción a los elementos, una marcha de lo dado a sus principios, ya que lo que es último en el análisis es lo primero en la generación [22].

Si la lógica es *órganon* o instrumento, lo es de diferentes operaciones, que corresponden a dos interpretaciones de lo real; mientras en Platón se trata de una *marcha* de las cosas a su ser fuera de ellas, a las ideas, a través de los *lógoi,* que son las predicaciones o definiciones, en que se intenta apresar la consistencia inmutable de lo que las cosas "son", en Aristóteles es más bien un *regreso* de lo dado a sus principios, que están inclusos en las cosas principiadas. En suma, la lógica no es tanto un instrumento "de la filosofía" como el instrumento para el *manejo de la realidad* en vista de un quehacer determinado. Por esto también, mientras la lógica platónica culmina en la *definición,* en la delimitación o captación de la esencia de las cosas, la aristotélica se propone en última instancia la *demostración,* esto es, la mostración —δεῖξις— de la realidad desde —ἀπό— sus principios.

La tercera causa que ha perturbado la comprensión de la lógica ha sido su frecuente identificación con la forma concreta que adquirió en manos de los escolásticos de la Edad Media, en función del sentido que para ellos tenía su acción intelectual. La lógica es primariamente para los escolásticos un arte del raciocinio. Santo Tomás [23] la considera como *ars directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat,* y se entiende que el acto principal de la razón, al cual se ordenan el concepto y el juicio, es el raciocinio, que aparece así como el objeto principal de la lógica. En efecto, la operación que interesa de modo primario es la argumentación, la demostración de la verdad de una tesis y su defensa contra las objeciones. Es lo que Santo Tomás llamaba *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa,* contrapuesta a la ciencia dialéctica, ordenada al descubrimiento de la verdad [24]. La razón de esto es clara: la Escolástica, cuyo punto de partida es la teología, y que se ocupa de filosofía con ocasión de cuestiones teológicas, tiene como material los dogmas revelados o las "sentencias": esto es, parte de tesis —*lógoi,* decires— y procede por discusión o disputación de ellas; por tanto, el método consiste en el manejo de tesis para determinar o probar su verdad. La lógica escolástica es ante todo *dialéctica,* pero en un sentido distinto del

22 *Etica a Nicómaco,* III, 3, 1112 b, 23-24.
23 *In Anal. post.,* lib. I, lect. 1.
24 *Summa theologiae,* II-IIae q. 51, art. 2, ad 3.

platónico o socrático; mientras esta dialéctica, como vimos, es una marcha hacia la realidad inteligible, a través de las definiciones, en la Escolástica es una disputa entre tesis diversas, que se han de conciliar o entre las cuales se ha de decidir. Recuérdese toda la tradición medieval; ya San Isidoro, al enumerar las artes liberales, escribe: *Tertia dialectica cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis*[25]; y más adelante añade: *Dialectiva est disciplina ad disserendas rerum causas inventa. Ipsa est philosophiae species, quae Logica dicitur, id est rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens. Docet enim in pluribus generibus quaestionum quemadmodum disputando vera et falsa diiudicentur... Aristoteles... Dialecticam nuncupavit, pro eo quod in ea de dictis disputatur. Nam* λεκτόν *dictio dicitur*[26]. Seis siglos más tarde, Pedro Hispano, en las *Summulae logicales,* que representan la concepción de la lógica vigente en los últimos siglos de la Edad Media —así como San Isidoro significaba el repertorio de ideas con que ésta se inicia, y no una posición personal—, dice: *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.* Y una confirmación particularmente expresiva de su concepción de la dialéctica o lógica como disputa o discusión de opiniones se encuentra en la absurda etimología que atribuye a ese vocablo: *Dicitur... "dyalectica" a "dya", quod est duo, et "logos", sermo, vel "lexis", ratio, quasi duorum sermo vel ratio*[27].

En suma, la apelación —tan frecuente y, por lo demás, justificada mientras no se intente llegar a últimas claridades— a la "lógica tradicional" interpreta ésta como un instrumento de la ciencia, de origen aristotélico, ordenado al raciocinio; con lo cual, si de un lado se encubre la profunda diversidad entre lo que ha ido siendo la lógica, en vista de las distintas operaciones que el hombre se ha propuesto, y con ello se pasa por alto su raíz efectiva, de otro lado se trivializa su función y no se ve el sentido real que corresponde a la lógica en el horizonte vivo de nuestros problemas.

Al llegar aquí tenemos que preguntarnos por ese sentido. En rigor, a lo largo de este libro se ha ido respondiendo parcialmente a esa pregunta, en la medida en que ha obligado a ello el esclareci-

25 *Etymologiae,* lib. I, II, 1.
26 *Ibid.* lib. II, XXII, 1-2.
27 Textos citados en T. y J. Carreras Artau: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* p. 125 y 119.

miento de los problemas conexos [28]. Pero es menester intentar un esbozo de la figura que la lógica adquiere al ser vista en la perspectiva de esta indagación.

Ante todo, la conexión entre los conceptos, los juicios y los raciocinios —respecto a cuya primacía ha oscilado siempre la lógica— se presenta a una luz nueva. En efecto, tomemos el juicio, la predicación de la cual partía la lógica socrática y platónica. Como advierte Husserl [29] y anteriormente recordé, todo juicio imaginable se refiere en última instancia a objetos individuales, y la evidencia de los objetos es la más originaria, porque sólo ella hace posible la evidencia del juicio; es decir, el juicio está referido a los objetos individuales sobre los que en definitiva versa; y como la forma de aprehensión de éstos es el concepto, a él queda remitida la función judicativa. Pero, de otro lado, ningúna "verdad" lo es por sí sola, sino por su contexto, especialmente por su contexto fundamentante; por tanto, el juicio carece de último sentido en su aislamiento, y queda vinculado a otros, de los cuales recibe su justificación; lo que podríamos llamar el otro polo de su evidencia judicativa. Así, el juicio *S es P*, por una parte está en conexión intrínseca con los conceptos *S* y *P*, y por otra con aquello *por lo cual S* es efectivamente *P*; y a esa complexión de juicios se llama propiamente raciocinio.

Ahora bien, como vimos en su lugar, los conceptos son circunstanciales, y aun en el caso de que se presenten con universalidad, ésta postula una "realización" concreta, para alcanzar su plenitud significativa; recuérdese lo que observaba a propósito de conceptos como "rey", "felicidad" o incluso "trueno" o "naturaleza". Esto nos llevaba a distinguir entre el concepto como función significativa y su esquema lógico, es decir, el núcleo funcional idéntico, capaz de actualizarse en diversos conceptos efectivos. La lógica tradicional suele escamotear la doctrina del concepto, apelando a diversos subterfugios: distinguirlo de otras cosas —imagen, intuición, etc.—, dividirlo en especies, explicar su papel dentro del juicio, al cual suele subordinarlo; por lo general, no sabe demasiado qué hacer con él, justamente porque no se advierte la distinción apuntada entre concepto como función significativa y concepto como esquema lógico, y se le atribuyen propiedades que son incompatibles con uno o con otro.

Consideremos en detalle un caso muy sencillo; por ejemplo, la

[28] Véase, sobre todo, en el cap. III, los apartados 34 y 35, "La perspectiva temporal y la realidad" e "Historización de las formas de conocimiento"; en el cap. IV, el 37, "Circunstancialización del decir y el pensar"; en el cap. V, el 45, "El concepto como función significativa", y el 49, "Analítica e historia".

[29] *Erfahrung und Urteil*, p. 14-20.

definición tradicional del hombre como animal racional. Tenemos dos cosas distintas: 1) el concepto "animal racional); 2) el juicio "el hombre es animal racional", en que consiste la definición; en este juicio, el concepto predicado es, según parece, el *mismo* concepto "animal racional", antes nombrado. Sin embargo, ¿hasta qué punto es esto exacto? Cuando yo digo que el hombre es animal racional, pretendo aprehender la realidad del hombre, por medio del instrumento llamado concepto; cuando considera aisladamente y por sí el concepto "animal racional", éste significa meramente un conjunto de notas, sin ninguna referencia a realidad alguna, sino sólo al "objeto intencional" significado por ese concepto como tal significación. Dicho en otros términos, cuando el concepto asume una *función* —por ejemplo, al definir—, hay una realidad *dada,* a la cual se refiere instrumentalmente para decir lo que es; la forma general de esta función conceptual o conceptuante es: "*esto* es un animal racional"; y cuando, en lugar de *esto,* decimos el *hombre,* este nuevo concepto tiene un valor primariamente "indicativo" o "mostrativo", *déictico,* pudiéramos decir, circunstancialmente condicionado por su referencia concreta a la realidad "señalada" por él. En cambio, el concepto como mero conjunto de notas, como pura "significación", aparte de todo contexto funcional, es *idéntico* y, como tal, aplicable unívocamente a todas las funciones significativas concretas. Es sólo lo que llamo el "esquema lógico" del concepto en sentido estricto, que es siempre algo que efectivamente *concibe* la realidad, es decir, una función significativa determinada. Por tanto, el concepto predicado en una definición no es en rigor el mismo que el concepto abstracto como conjunto de notas.

Pero es menester dar un paso más. Si yo digo que el hombre es animal racional, aun siendo esto verdad, no significa que ese concepto me dé la realidad "hombre"; simplemente, me permite manejarla sin confundirla con otras: y, en última instancia, ese concepto no es rigurosamente idéntico y unívoco, sino que su significación plena está circunstancialmente matizada por la realidad concreta que en cada caso señala. La razón de esto es que el concepto es una *interpretación* de la realidad, un instrumento que yo forjo para un determinadísimo manejo de ella, que es pensarla. Y, como hemos visto largamente, la realidad no se confunde con sus interpretaciones, no se agota en ninguna de ellas, aunque sean *verdaderas.* El concepto, pues, en modo alguno me da la cosa, no es un doblete de ella, sino sólo algo que me permite aprehenderla y manejarla, en vista de ciertas operaciones, que son las llamadas lógicas.

La "identidad" de los conceptos queda reducida a la de sus "esquemas lógicos", que como tales son abstractos, no reales, y por eso pueden consistir en identidad. El concepto pleno, lo que podríamos llamar el "concepto concipiente" —es decir, el concepto en acto, no su mera *dynamis* o potencia—, tiene un "núcleo" idéntico, que consiste formalmente en un "vacío" destinado a llenarse de concreción variable en cada caso.

Desde este punto de vista adquiere sentido la afirmación, frecuente en la lógica tradicional, pero injustificada en ella, de que el juicio es la estructura lógica capital, y los conceptos sólo ingredientes del juicio. En rigor ocurre lo contrario: lo decisivo es el concepto; pero éste revela su función auténtica en el juicio, mientras que en la consideración de él mismo *per se* suele quedar encubierto por su mero "esquema"; podríamos decir que, si bien los conceptos son los elementos *radicales* de la lógica —porque en ellos radican todos los demás—, el juicio es el "lugar" donde funcionan como tales, donde se actualizan.

Pero este modo de ver el concepto refluye sobre la imagen entera de la lógica. Consideremos, ante todo, el juicio. Ya Aristóteles distinguió los diferentes modos de predicación, a los cuales llamó categorías; en ellas se trata de los "modos del ser", y por tanto de los sentidos en que éste puede predicarse; y cuando se pasa de una categoría a otra, no es sólo el predicado lo que cambia, sino primariamente el significado del "es": si digo "Juan es un hombre", o "Juan es joven", o "Juan es hijo de Pedro", no se trata sólo de que sean distintos los predicados de los tres juicios, sino de que el verbo ser quiere decir tres cosas diferentes. La lógica no ha solido extraer las consecuencias pertinentes de esa doctrina aristotélica; pero, además, las cosas no paran ahí. Incluso dentro de la misma categoría, tenemos que distinguir entre el sentido de la predicación cuando me refiero a un sujeto singular y el que adquiere en el juicio universal o particular. Esto resulta especialmente manifiesto cuando se trata de realidades humanas; pero con algún esfuerzo se podría extender a toda clase de predicaciones sobre realidades, de cualquier índole que sean éstas. Supongamos el juicio "Velázquez pintó animales"; resulta perfectamente unívoco, significa algo concreto y claro. Pero si lo comparo con el juicio "el hombre de Altamira pintó animales", inmediatamente advierto que la diferencia entre ambos no estriba sólo en el sujeto, sino que "pintar animales" no significó lo mismo en los dos casos, por la sencilla razón de que no era idéntico lo que entendía por "animal" el cazador paleolítico y el cortesano de Fe-

lipe IV, y porque eran cosas completamente distintas lo que uno y otro se proponían al componer ciertas figuras; es decir, el verbo *pintar* significaba para ambos cosas diferentes, porque, al pintar, no lo hacían por los mismos motivos ni con los mismos fines. Y esto tiene una clara consecuencia: el juicio universal o particular, tan pronto como excede de la singularidad circunstanciada, pierde su sentido *real,* y con él su rigurosa *univocidad.* Si digo "los pintores —o algunos pintores— pintan animales", esto comprende la actividad a que se entregaron el paleolítico de Altamira y el retratista del Conde-Duque a caballo; pero a costa de que el predicado —y por tanto el juicio— encierre un coeficiente de equivocidad, ya que pintar animales no quiere decir estrictamente lo mismo para cada uno de los pintores. Consideremos una predicación "esencial"; por ejemplo, "los hombres son racionales". Como ser racional quiere decir cosas muy distintas cuando se trata del primitivo y de Hegel, de Buda y César, de un niño y Aristóteles, de Santa Teresa y Newton, de Atila y Greta Garbo, ni siquiera ese juicio es rigurosamente unívoco; más aún, su equivocidad es más radical, porque pretende decir lo que efectivamente *son* los hombres, y servir así para una definición de su esencia; si digo "el hombre es animal racional", quiero decir que *los* hombres son *los* animales racionales, y que, por tanto, puedo convertir simplemente el juicio; ahora bien, como "ser racional" no significa lo mismo en todos los casos, el sujeto del nuevo juicio no es unívoco, como antes no lo era el predicado. Pero, no obstante, esos juicios universales, que nos resultan problemáticos, tienen algún sentido, y los usamos sin inconveniente. ¿Qué quiere decir esto?

Sencillamente, que es menester distinguir entre dos clases de predicación, y por tanto de juicios: la predicación *concreta* o real y la predicación *abstracta* o esquemática. En la primera, los conceptos actúan como funciones significativas; en la segunda, como meros "núcleos funcionales", esquemas destinados a adquirir su sentido pleno al circunstancializarse; sólo los juicios singulares tienen concreción; los universales y particulares son, pudiéramos decir, meras "intenciones judicativas", que apuntan a una "realización" plena en cada uno de los posibles juicios singulares implícitos; de tal manera, que el juicio no singular tiene formalmente una significación *deficiente,* que postula su impleción o cumplimiento significativo al referirse a la realidad singular; decir que "el hombre es racional" quiere decir algo; pero lo que en rigor hace es apuntar al ser racional efectivo

de *este* hombre, y *ése,* y *aquél,* cada uno de los cuales es racional en un sentido distinto.

Si ahora trasladamos esta consideración a los raciocinios, descubrimos un hecho sorprendente: que el sofisma llamado *quaternio terminorum* amenaza a todo raciocinio, si no se distinguen con pulcritud las dos funciones del concepto que he indicado. En efecto, como precisamente el término medio de todo silogismo tiene que tomarse universalmente, e interviene en ambas premisas, su sentido riguroso no es, por lo general, idéntico en una y otra, y, por tanto, si se toman las cosas con última precisión, son cuatro los términos del silogismo. Como una misma realidad tolera diversas interpretaciones, admite predicaciones distintas —naturalmente abstractas—, que afectan a diferentes *dimensiones* suyas, y excluyen, por consiguiente, la identidad supuesta en el razonamiento. Para volver a un ejemplo ya citado, recordemos las posibles interpretaciones de una cabra como presa, res u organismo. Si yo formulase este raciocinio: "la cabra es una res; la cabra es un organismo; luego alguna res es un organismo", esto sería en rigor inexacto, porque el ser "res" no coincide en absoluto con el ser "organismo"; para hablar con precisión, habría que decir: " *lo que* es res es *lo que* es organismo", y el supuesto real de esta nueva predicación es la realidad *cabra,* por debajo de todas sus interpretaciones.

La lógica tradicional es, pues, una lógica del pensamiento abstracto. No se diga que se trata de una lógica *formal,* en el sentido de que investiga la *forma* del pensamiento; porque no estudia la forma del pensamiento efectivo, sino sólo la del pensamiento *abstracto.* Y no carece esto de interés; pero a condición de no perder de vista su carácter, y darse cuenta a la vez de que ese pensar abstracto está fundado en el pensamiento concreto y efectivo, el cual tiene su propia forma, más compleja, y postula una lógica que no está hecha, ni siquiera esbozada. Casi únicamente Husserl, en su genial libro *Formale und transzendentale Logik* y en su obra póstuma —de menor alcance, pero parcialmente más madura— *Erfahrung und Urteil,* ha apuntado la necesidad de fundamentar radicalmente una "lógica mundana" *(Welt-Logik),* una auténtica "ontología mundana" *(mundane Ontologie),* cuyo primer tema sería el problema eidético de un mundo posible en general como *mundo de "experiencia pura",* y el segundo, el *lógos* del *ser* mundano objetivo[30]; y su apelación a la "experiencia" como modo de evidencia de

[30] *Formale und transzendentale Logik,* Schlusswort, p. 256-257.

los objetos individuales, sustratos originarios de los juicios, lo conduce a la idea de un mundo como "fondo de creencias" y "dato pasivo" de la actividad judicativa, como horizonte de todos los sustratos posibles de los juicios, y en definitiva a una lógica mundana [31].

Pero el punto de vista de la fenomenología resulta en última instancia, por razones esenciales, insuficiente. Y no se crea tampoco que bastaría con apelar a los conceptos y juicios singulares. La lógica del pensamiento concreto tendría que plantearse, ante todo, el problema de las formas del pensamiento en su función efectiva, tal como lo hemos entendido a lo largo de este libro; como aquella que se ejecuta para *hacerse cargo* de una situación; de ahí la necesidad de circunstancializar también la lógica, en el sentido de una investigación de las "formas de situación", y de una apelación histórica a las formas reales de pensamiento, que reobrarían sobre la teoría apriorística o "morfología del pensar" que aquí se postula, de modo que ésta no quedase reducida a ciertas formas fácticas limitadas, por grande que sea su interés desde otros puntos de vista —el de la ciencia moderna, etc.—. Esta lógica, con ser concreta, habría de considerar los elementos o esquemas lógicos en su conexión funcional, y tendría que elaborar, por tanto, la teoría de las "formas de conexión" correspondientes. Y esta lógica, que sería capaz de dar razón de las *estructuras lógicas* del pensamiento del hombre primitivo —abandonado hasta ahora a una mera consideración psicológica, sociológica o, si vale la expresión, "teratológica", como una manifestación del contrasentido y el absurdo—, lo mismo que de las del pensamiento científico más riguroso, incluiría dentro de sí y situaría en su perspectiva justa la lógica tradicional, como teoría abstracta de ciertas formas muy determinadas de pensamiento, definido por unos supuestos precisos y por su ordenación a un repertorio de operaciones muy limitado, que no agota el horizonte de las posibilidades efectivas.

Esta lógica aparecería —de acuerdo en esto con la más vieja tradición— como *órganon* o instrumento; pero no como mero instrumento de la ciencia, sino como *órganon* del trato pensante con la realidad, exigido por el modo concreto de encontrarse en ella que caracteriza a la vida humana. Naturalmente, aquí no se puede hacer sino esto: señalar el punto preciso en que irrumpe en nuestro horizonte vital la necesidad y el problema de la lógica. Pero esta altura

[31] *Erfahrung und Urteil*, p. 21-36.

de nuestra meditación nos obliga, en cambio, a plantear con cierta minucia otro núcleo de problemas decisivos, que han sido considerados habitualmente como las cuestiones centrales y casi únicas de la filosofía, y tratados casi siempre *ex abrupto,* pero que adquieren distinta figura cuando se los ve nacer y constituirse como problemas dentro de su perspectiva real. Veámoslo.

VIII

EL SER Y LAS COSAS

62. Pensar, saber y conocer

Vimos al comienzo del capítulo II que el hombre se encuentra en estado de incertidumbre cuando no sabe a qué atenerse respecto a su situación, y por tanto le resulta imposible la acción vital; literalmente, no sabe qué hacer. Vimos también que el hombre, en ese caso, ejecuta determinadas operaciones, ordenadas a salir de su incertidumbre, y que se llaman *pensamiento,* dando a esta palabra su sentido más general. Pensar es, por tanto, lo que el hombre hace para saber, en el sentido concreto de saber a qué atenerse, que es el primario y radical. Cuál sea la forma de ese pensamiento, no está dicho, desde luego; porque, aunque propenderíamos a identificarlo con la operación mental que conduce al conocimiento, un examen atento de las cosas nos muestra que las posibilidades son múltiples, y que de hecho se han realizado históricamente en toda su diversidad. Consideremos, para tomar algún ejemplo, tres formas de pensamiento, esto es, tres métodos para saber a qué atenerse acerca de una situación, que son ajenos a lo que llamamos conocimiento en sentido estricto: las ordalías primitivas, la sabiduría o "sapiencia", tal como aparece en los libros sapienciales, y los oráculos griegos.

En primer lugar, las ordalías. Se conocen con este nombre, como es bien sabido, ciertas pruebas, frecuentes en la Edad Media, próximas a los llamados "juicios de Dios", y que se encuentran también, en distintas formas, en Grecia, en los pueblos semíticos de la antigüedad y entre los primitivos. Pero precisamente las ordalías son un ejemplo de cómo tras un esquema idéntico —la decisión o adivinación por medio de una prueba a que se someten las personas

en cuestión— se ocultan realidades efectivas muy distintas. Veremos cómo el "principio" de las ordalías varía esencialmente, y por tanto su significación vital. Aquí sólo me interesan las ordalías en su forma primitiva, en aquella que tiene una vigencia extrañamente arraigada en Africa, en Australia, en Nueva Guinea, en Polinesia, es decir, en la casi totalidad de las poblaciones observadas por los etnólogos [1].

En su versión más frecuente, la ordalía consiste en tomar un veneno, que mata al que lo ha bebido, o bien es vomitado y resulta inofensivo; en el primer caso, se prueba la culpabilidad del sujeto, en el segundo, su inocencia. Los primitivos tienen una confianza inquebrantable en la ordalía, no admiten que pueda fallar, y por consiguiente no tienen el menor inconveniente en someterse a ella, porque creen que, si son inocentes, no corren el menor peligro. Pero este uso no tiene sólo una finalidad judicial: se sirven de la ordalía también para averiguar algo, para decidir una cuestión, para saber a qué atenerse; la ordalía tiene, pues, un valor de adivinación. Su función primaria es, por tanto, un *saber*. Por ejemplo, aparece un blanco en el territorio; no se sabe si su presencia va a ser saludable o funesta, si se le debe dejar entrar o no; algún hombre —o algunos animales— deben tomar el veneno *para saber a qué atenerse,* para saber si se debe hacer una cosa u otra; el uso judicial no es más que un caso particular, aunque especialmente importante y frecuente: se trata de saber si alguien es culpable o no. El supuesto de todo ello es la creencia de que hay una relación efectiva, de índole mágica, entre la bebida y la culpabilidad, es decir, el mal principio, o bien la verdad que se quiere descubrir. No se trata, pues, de que el veneno tenga una "naturaleza" de la cual se deriven determinados efectos, por ejemplo, matar al que lo ingiere; está en conexión inmediata con la situación a que se aplica, y sus efectos dependen de ella —de la culpabilidad o la inocencia, en los casos judiciales— y no de su "consistencia"; por eso los africanos o los australianos no desconfían, no se preocupan de fiscalizar la preparación del brebaje, de comprobar su dosis, etc.; es decir, de las cosas que parecerían más importantes a un europeo.

Esto muestra la distancia entre la ordalía primitiva y el "juicio de Dios" en la Edad Media cristiana; en este último caso se trata de la creencia de que Dios no permitirá la injusticia de que el que tiene razón sea vencido o el inocente sea declarado culpable; es de-

[1] Puede verse un estudio detallado de las ordalías primitivas, con abundantes testimonios, de gran interés, en Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive,* cap. VIII (4.ª ed., 1925, p. 244-294).

cir, el resultado de la ordalía es *indicio* de la verdad, porque Dios se sirve de él para manifestarla; el supuesto de esta creencia es un *pacto* con Dios, y su vicio radical, la *unilateralidad* de éste: se conviene con Dios en que tal acontecimiento físico —la resistencia al hierro candente, la victoria de un luchador, etc.— corresponda a la inocencia del acusado, sea señal de ella; ahora bien, falta el consentimiento de Dios a ese convenio, y de ahí su gratuidad. Pero, salvo esto, hay un enlace causal y "natural" entre los diversos momentos de la prueba. Pues bien, esto es lo que falta radicalmente entre los primitivos: ni se trata de la "naturaleza" del veneno y de su acción real y física sobre el organismo, ni de la intervención de una voluntad justa que decida en vista de los términos del problema: la aplicación de la ordalía, por sí sola, pone en marcha el mecanismo de la decisión, por su conexión inmediata con aquello que se trata de decidir. Adviértase que el "culpable" puede ser ignorante de su crimen, puede haber "entregado" o condenado a otro hombre, sin saberlo siquiera, por la acción de un principio malo residente en él, y éste es el que propiamente es destruído por el veneno; hasta tal punto, que en algunos lugares —así entre los bangala, en el Congo superior— se admite que el veneno lo tome un animal, en representación del culpable, y si aquél muere, el principio maléfico queda anulado, salvándose la vida del hombre; por lo general, el acusado tiene sujeto al animal con una cuerda para asegurar la comunicación.

Así se explica el que en el Congo se recurra también a la ordalía del veneno o del agua hirviente para averiguar si un enfermo morirá o sanará [2]; incluso en una discusión, el medio más sencillo y seguro de zanjarla es la ordalía [3]. Es decir, cuando el primitivo no sabe a qué atenerse, tiene que hacer algo para hacerse cargo de la situación; y una de las cosas que puede hacer —con todo rigor, una de sus formas de pensamiento— es desentenderse de la cosa misma de que se trata —la conducta del acusado, sus acciones pretéritas efectivas, la situación jurídica en litigio, el estado del organismo del enfermo— y ver qué pasa cuando se bebe un brebaje o se introduce la mano en agua hirviendo; y adviértase que así es como el primitivo logra una plena certidumbre, hasta el extremo de que asiente al fallo adverso, incluso contra su estado de creencia anterior, y admitirá su culpabilidad ignorada, por ejemplo, su hechicería nocturna durante el sueño, antes que la invalidez de la ordalía. La certi-

[2] Véanse los testimonios de Bentley y Cavazzi citados por Lévy-Bruhl, p. 250-251.

[3] Cf. *ibid.* p. 247.

dumbre máxima no se obtiene, pues, por un ejercicio de las actividades mentales del individuo, ni por una referencia a algo parecido a la fe religiosa, sino por la apelación a lo *social,* por la puesta en marcha de un *uso* vigente, cuya función es el establecimiento automático de la certeza, con la misma inmediatez con que nuestros usos sociales deciden el modo de vestir o saludar, o la ley establece una relación jurídica. El grupo social, con su inserción en un círculo de latencias mágicas, es el órgano de la certeza, y por eso es estrictamente social la forma de "pensamiento" que consiste en la apelación a la ordalía, y ésta, en sus menores detalles, está regulada socialmente, con arreglo a una pauta sin la cual carecería de eficacia y, por tanto, de certidumbre.

En segundo lugar, consideremos la literatura sapiencial, tal como aparece en los pueblos orientales, y concretamente entre los hebreos. La sabiduría o sapiencia no es un conocimiento por principios, como ocurre con la σοφία aristotélica, definida como ἐπιστήμη καὶ νοῦς, ciencia o visión noética de los principios desde los cuales se hace la demostración. Se trata, más bien, de un saber para dirigirse en la vida, para salir de apuros, para hacerse cargo de una situación difícil; el libro de Job expresa dramáticamente la función de la "sapiencia" como modo de comportamiento en la más extremada desolación; un punto de partida análogo se encuentra en algunos textos caldeos, en que el hombre justo se queja de su agobiante desgracia, de su abandono y miseria, a pesar de su buena conducta [4]. En esta situación, ¿qué hacer? Es decir, ¿qué se puede pensar? En modo alguno se sigue de ella un intento de *conocimiento*; más bien al contrario, se subraya la incomprensibilidad de lo real. "¿Puede acaso sacarte de tu angustia tu clamor y todos tus vigorosos esfuerzos?", pregunta Eliú (*Job,* XXXVI, 19). Y agrega: "Mira: Dios es sublime en su poder. ¿Quién como El terrible? ¿Quién jamás le dio normas de conducta? ¿Quién jamás pudo decirle: Has hecho mal?... Mira: Es Dios tan grande que no le conocemos. El número de sus años no es investigable... ¿Quién será capaz de conocer las extensiones de las nubes, los fragores de su pabellón?..." [5] Y después, la larga enumeración de lo ignorado y desconocido, puesta en boca de Dios en los capítulos XXXVIII y XXXIX, donde se mezclan, por cierto, los últimos misterios —"¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Dímelo, si tanto sabes" [6]. "¿Se te han abierto las puertas de la

[4] Cf. L. Delaporte: *La Mésopotamie* (1923), p. 233.
[5] *Job,* XXXVI, 22, 26, 29. (Versión Nácar-Colunga.)
[6] *Job,* XXXVIII, 4.

muerte? ¿Has visto las puertas de la fúnebre tiniebla?" [7]— con las cuestiones naturales, en el sentido de los "fisiólogos" griegos —"¿Has bajado tú hasta las fuentes del mar, te has paseado por las profundidades del abismo?" [8]. "¿Cuál es el camino por donde se difunde la niebla? ¿Por dónde se echa sobre la tierra el viento solano?" [9] "¿Sabes tú el tiempo en que paren las gamuzas? ¿Asististe al parto de la cierva?" [10]—. Y la respuesta de Job es ésta: "¡Cuán pequeño soy! ¿Qué voy a responder? Pondré mi mano sobre mi boca. Una vez hablé, no hablaré más. Dos veces, no añadiré palabra" [11].

Y en los *Proverbios* [12] se lee: "Yo, la sabiduría, tengo conmigo la discreción, poseo la ciencia y la cordura. Temer a Dios es aborrecer el mal; la soberbia, la arrogancia, el mal camino, la boca perversa, las detesto. Mío es el consejo y la habilidad, mía es la inteligencia, mía la fuerza. Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra." Y en el *Eclesiastés,* después de decir que "donde hay mucha ciencia hay mucha molestia, y creciendo el saber, crece el dolor [13], se escribe: "La sabiduría da al sabio una fuerza superior a diez potentes que gobiernan la ciudad" [14]. Y en la *Sabiduría,* después de una enumeración de deberes sobre el universo, se lee: "Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras, porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó" [15].

Se podrían multiplicar los textos de sentido análogo. "El principio de la sabiduría es el temor de Dios" (ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεόν), según la expresión del *Eclesiástico* [16]; éste es acaso el pasaje de significación más explícita. Pero adviértase que lo decisivo no es la pura referencia a Dios, pues hay otros modos de saber —la teología, concretamente— cuyo sentido pende de Dios, pero que son *conocimiento.* Aun en los contextos en que la "sapiencia" aparece como natural y adquirida por el hombre, no dada por Dios, no consiste propiamente en una adquisición del ser de las cosas, sino en una entrega y confianza en Dios, en una aquiescencia a sus decretos, reconocidos como inescrutables. En cierto sentido, podría decirse que

7 *Ibid.* 17.
8 *Job,* XXXVIII, 16.
9 *Ibid.* 24.
10 *Ibid.* XXXIX, 1.
11 *Ibid.* XL, 3-5.
12 *Proverbios,* VIII, 12-16.
13 *Eclesiastés,* I, 18.
14 *Ibid.* VII, 19.
15 *Sabiduría,* VII, 21.
16 *Eclesiástico,* I, 14.

la sapiencia consiste en renunciar a *conocer,* precisamente porque Dios excede de nuestra capacidad, estamos en su mano y sus decisiones son inaccesibles; el único modo de saber a qué atenerse es reconocer esa incognoscibilidad, contar con ella, actuar en vista de esa efectiva situación: y por eso hay que *orar,* hay que pedir a Dios que nos comunique su sabiduría. Todo intento de conocer por cuenta propia, con olvido de la inescrutabilidad de Dios, es un error, no en sentido estrictamente intelectual, sino más bien un *yerro,* un extravío que conduce a la necedad y la vanidad, esto es, al vacío de la vida. Por eso dice Job: "Sé que lo puedes todo, y que no hay nada que te cohiba... Cierto que proferí lo que no sabía, cosas difíciles para mí, que no conocía" [17]. Esta actitud mental, este *método,* si vale la palabra, transparece del modo más claro y eficaz en un pasaje de la *Sabiduría,* donde se justifica el porqué y la finalidad de la conducta del sapiente: "Pues, ¿qué hombre podrá conocer el consejo de Dios, y quién podrá atinar con lo que quiere el Señor? Porque inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados; porque el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa; pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede, y con trabajo hallamos lo que está en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo? ¿Quién conoció tu consejo, si tú no le diste sabiduría y enviaste de lo alto tu Espíritu Santo? Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra, y los hombres aprendieron lo que a ti es grato, y por la sabiduría fueron salvados" [18]. De esta actitud —inicialmente humana en sentido estricto, pues la sabiduría, aun en la medida en que es de origen divino, ha de ser *burcada* y *recibida* por el hombre [19]—, de este modo de *pensar,* pues no se trata de cosa distinta, brota un *saber,* es decir, un saber a qué atenerse, en un sentido más riguroso, y que no se identifica en modo alguno con lo que podríamos llamar *conocimiento,* en la significación precisa de este término, que más adelante habrá que esclarecer.

Por último, echemos una ojeada al sentido de los oráculos griegos. El oráculo (μαντεῖον) es el "dicho" adivinatorio —*oraculum* se deriva en latín de *os,* boca— y también el lugar donde reside el numen que adivina; μαντεία o μαντική es el arte de la adivinación, que Platón ponía en relación con la palabra μανία o locura, aunque etimológicamente no se justifique este parentesco [20]. Los griegos con-

[17] *Job,* XLII, 2-3.
[18] *Sabiduría,* IX, 13-18.
[19] *Proverbios,* I, 20--II, 9.

sultaban a los oráculos —Delfos, Dodona—, como es bien sabido, al iniciar empresas importantes, es decir, cuando necesitaban saber a qué atenerse respecto al futuro incierto; estos oráculos eran, pues, presagios provocados, por medio de los cuales se descubría el curso de los acontecimientos aún no presentes, y se podía orientar la conducta; puede verse en Herodoto el uso constante de ellos, sobre todo la apelación al "numen que reside en Delfos", de veracidad comprobada por Creso después de un curioso "examen de oráculos", sumamente significativo [21].

Pero, ¿cuál es el *supuesto* de los oráculos helénicos, es decir, qué es lo latente que descubren o patentizan? En Herodoto se encuentra una respuesta especialmente clara a la pregunta: cuando Creso, vencido y despojado por Ciro, manda preguntar a Apolo si no se avergüenza de haberlo engañado con sus oráculos délficos, llevándolo a la guerra contra los persas y así a su pérdida, la Pitia, aparte de insistir en la imprudencia de Creso, que no se detuvo a interpretar bien los ambiguos oráculos, da una respuesta decisivo: Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατα ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ —el destino fatal es imposible de evitar hasta por un dios [22]—. Es decir, el supuesto del oráculo, y la razón, al mismo tiempo, de su limitación e insuficiencia, es el destino, la μοῖρα superior a los mismos dioses —aunque secundariamente se identifique a veces con una divinidad, la Moira—; es, a la vez, el motor de la tragedia antigua. La *moíra* significa, en primer lugar, la *parte*; es una voz próxima a μέρος; esta parte es la porción asignada a cada cual, lo que le toca en suerte, y por tanto, la suerte misma, finalmente, el destino, hado o fatalidad, aquello que necesariamente ha de acontecer, lo que *tiene que ser*. Esta realidad ineluctable es ajena a toda voluntad, incluso a la de los dioses, que se encuentran también sometidos a ella; es, pues, la estructura inexorable de lo real, con lo cual hay que contar sin remedio. El oráculo —cuyo sujeto inmediato, por supuesto, no es la *moíra*, sino el dios, por ejemplo Apolo— denuncia o indica esa realidad, que no *dice* ni *oculta*, según la frase de Heráclito [23]. La apelación a la Pitia es, pues, lo que el griego hace cuando de verdad quiere saber a qué atenerse respecto a la realidad fundamental; y el resultado de ese *pensar* no es un *conocimiento*, sino un *signo* —σημαίνει dice Heráclito—, que lo orienta y le hace dirigir su conducta.

20 *Fedro*, 244 b-c.
21 Herodoto, I, 46-49.
22 Herodoto, I, 91.
23 Heráclito, fr. 11.

Aunque es una cuestión oscura y que requeriría una indagación delicada y minuciosa, podría verse en alguna dimensión de esta idea de la *moîra* un análogo preteorético de la idea de naturaleza, algo así como una versión mítica de la *physis*. En el capítulo anterior intenté reconstruir la génesis de la idea de naturaleza entre los griegos, derivándola de la estructura de su vida en un momento determinado y en función de un proyecto vital concreto. Vimos cómo la naturaleza es, en definitiva, lo inmutable, lo que, por no tolerar mudanza, es siempre seguro; pues bien, la *moîra*, en términos míticos, implica la misma exigencia de seguridad e inmutabilidad; la razón última de las cosas patentes se encuentra en su destino latente; pero, en rigor, no hay *camino* para ir de lo uno a lo otro, y por eso el hombre no puede *llegar* a ello, sino sólo recibir la certeza de los dioses, concretamente del oráculo. Vimos también que la idea de naturaleza surge cuando se cuenta con una *identidad* —al menos en principio— de lo patente y lo latente; entonces hay un camino para llegar a la instancia suprema, y el hombre puede alcanzar por sí mismo la certeza; por esto, la noción de la *physis* va unida íntimamente a la del *método*, la vía del descubrimiento, es decir, de la verdad. En el momento en que Parménides va a apelar conjuntamente al *noûs* y al *lógos*, para ver y discernir lo que es real, adquiere forma intelectual la idea de naturaleza; porque conviene no olvidar que nuestra imagen habitual de los primeros presocráticos, por ejemplo, de los milesios, está influída decisivamente por la interpretación de Aristóteles, tan tardía y cargada de resonancias. Y en ese momento aparecen las cosas como algo que *es*, y que por ser puede ser *conocido*. Al lícito manejo pensante de las cosas en la opinión o *dóxa* sucede la relación cognoscente con ellas mediante un *noûs*, en la cual se constituyen como lo que es (ἐόν). Y aquí echa mano Parménides de la Moira, de la fatalidad o destino, cuando escribe: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι —no hay ni habrá nunca nada fuera del ente, ya que la fatalidad (la Moira) lo encadenó para que fuese un todo inmóvil [24]—; a ese todo es a lo que se va a llamar con propiedad naturaleza. Y recuérdese el carácter de *mando* que descubríamos en la noción del principio (ἀρχή), la índole imperativa y, en definitiva, divina que tuvo para los griegos la naturaleza.

Por otra parte, el doble sentido de la naturaleza como la naturaleza de cada cosa y la Naturaleza una, con mayúscula, corresponde a los sentidos de la *moîra*, como "parte" o "porción" asignada

[24] Parménides, fr. 8, 36-38 Diels.

a cada cosa, como su "suerte" particular, y como Fatalidad o Destino que envuelve todo lo real y significa su estructura inmutable, su legalidad interna. Por cierto, mientras Comte derivaba del monoteísmo la idea de naturaleza, como fase correspondiente a él en el estado metafísico de la mente, la verdad es —dentro del mundo griego— estrictamente lo contrario: se va de la idea de *Moira* —compatible con los dioses, y en cierto sentido opuesta a ellos— a la de Naturaleza, y de ésta a la de un Dios único, vagamente barruntado en Anaxágoras, postulado y entrevisto en Sócrates y, más aún, en Platón, temáticamente considerado —aunque no sin vacilaciones y dificultades internas— en el aristotelismo.

La diferencia entre la *moîra* y la *physis* corresponde a la distancia entre ese modo de pensar que es la *adivinación* de lo fatal mediante el oráculo y aquel que consiste en *conocer* lo que es mediante el *noûs* y el *lógos*. Se trata de dos formas de pensar, que conducen a dos maneras de saber a qué atenerse: la primera estriba en poder contar con lo decretado, con lo que ha de acontecer (τὸ πεπρώμενον); la segunda, por el contrario, consiste en *conocer,* esto es, en saber lo que las cosas son (τὸ ὄν). Pero ahora, una vez que hemos visto que el pensamiento, cuyo término es el saber, no lleva forzosamente al conocimiento, sino que éste es una posibilidad entre otras distintas, de las cuales hemos considerado tres, tenemos que preguntarnos por el conocimiento mismo.

63. El conocimiento y su función

Si queremos manejar los conceptos con alguna precisión, tenemos que historizarlos, como hemos visto repetidas veces a lo largo de este libro; cuando hablamos del conocimiento, no tenemos más remedio que referirnos a lo que el hombre ha hecho en una o varias situaciones determinadas, en lugar de partir de una "idea" previa o definición que del conocimiento forjemos; y sólo partiendo de esa realidad *histórica* del conocer, de esa efectiva ocupación humana, con su fecha más o menos precisa, podremos decidir luego si otras ocupaciones, emergentes de situaciones distintas, son conocimiento o no, y en qué sentido.

No es dudoso cuál ha de ser nuestro punto de partida: el quehacer que los griegos inician hacia el siglo VI a. de C. y que va a diferenciarse, relativamente pronto, en tres formas distintas aunque conexas: la filosofía, la ciencia y la historia. Se podría pensar que

es preferible partir de lo que conocimiento significa para nosotros, ya que es lo que en definitiva nos interesa; pero —aparte del hecho nada exiguo ni desdeñable de que no sabemos bien lo que nosotros mismos entendemos por conocer— nuestro conocimiento *viene* del de los griegos —con esto queda dicho ya que no es el mismo—, y para entenderlo tenemos que considerarlo originariamente, es decir, retrotrayéndonos a aquello de donde viene, para verlo en estado naciente, esto es, haciéndose, llegando a ser o —mejor aún— *teniendo que ser.*

Anteriormente apunté que el conocimiento emerge de la situación en que se encuentra el hombre cuando las cosas le han fallado, y por eso su situación ha venido a ser otra que aquella en que estaba y respecto a la cual sabía a qué atenerse; entonces el hombre se hace cuestión de la nueva situación, lo cual implica el preguntarse qué ha pasado, cómo se ha venido de la anterior a ésta; y esto obliga, como vimos, a averiguar cómo es la cosa para que pueda haberle acontecido ese fallo; o, lo que es lo mismo, *qué es* esa cosa. Pero todavía no nos basta con esto, si queremos, no ya distinguir el conocimiento de otros modos de trato con las cosas y ver la dimensión vital en que surge, sino derivarlo realmente de la vida humana en su concreción histórica, y por tanto *entenderlo* o dar razón de él. Porque, en efecto, siempre le han fallado al hombre, más o menos, las cosas; y sólo en un momento preciso lo ha llevado ese fallo a conocer en sentido riguroso; lo cual significa que, si bien el fallo de las cosas es condición necesaria del conocimiento, no es suficiente, y hace falta que la situación se integre con otros ingredientes para que el hombre, de hecho, ejercite esa "posibilidad" suya que llamamos conocer.

Por otra parte, la orla de latencia que envuelve la vida lleva al hombre a otro modo de saber —de saber a qué atenerse—, que es un saber radical o de ultimidades; pero aún permanece indeciso si ese saber ha de ser o no *conocimiento*; el mito, la religión y la filosofía son tres posibilidades de saber *último,* suscitado por lo latente, y en rigor sólo la tercera es *per se* conocimiento. Necesitamos, pues, averiguar los supuestos en virtud de los cuales el fallo de las cosas y el halo latente de nuestra vida mueven a ejecutar la operación cognoscente.

Conviene tener presente que los fragmentos de los presocráticos que han llegado hasta nosotros han sido transmitidos por filósofos posteriores, que tenían tras sí una larga tradición de *conocimiento* y que, por tanto, los interpretan desde ese supuesto, que les parece

obvio; pero puede ser instructivo comparar el sentido que las ideas de los primeros presocráticos adquieren, por ejemplo, en manos de Aristóteles y el que a veces transparece en los contados pasajes en que se conserva en su literalidad la expresión de "los que primero filosofaron", como Aristóteles gusta de llamarlos. En el capítulo III del libro I de la *Metafísica,* Aristóteles, después de establecer que la ciencia buscada (ζητουμένη ἐπιστήμη) o filosofía primera es ciencia de las causas y principios, y enumerar los cuatro sentidos en que se hablan de causas, intenta rastrear los antecedentes de su propia doctrina en las opiniones de los que antes se dedicaron a la investigación de los entes y filosofaron acerca de la verdad (περὶ τῆς ἀληθείας). Ante todo, es significativa esta expresión si la comparamos con un párrafo posterior [25], en que, después de recoger la opinión de Tales, escribe Aristóteles: "Hay además algunos que piensan que también los teólogos más antiguos, muy alejados de la generación actual, tuvieron esta opinión acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron padres de la generación a Océano y Tetis, y los dioses juran por el agua, que los mismos poetas llaman Estigia. Lo más digno de honor es, en efecto, lo más antiguo, y el juramento es lo más digno de honor." ¿Qué quiere decir esto?

Es claro que Aristóteles distingue dos ocupaciones muy distintas: la de los antiguos, que "teologizaron", y la de los modernos, que "filosofaron" (θεολογήσαντες, φιλοσοφήσαντες); y subraya que los primeros son ya remotos; es decir, que a mediados del siglo IV se llevaba ya largo tiempo en la nueva actitud. ¿Cuál es ésta? A mi parecer, precisamente la que llamamos conocimiento; filosofar es filosofar "acerca de la verdad"; esta expresión se encuentra con frecuencia en Aristóteles [26] y no quiere decir, desde luego, ninguna teoría de la verdad, que en balde se buscaría entre los presocráticos; se trata, más bien, de una indagación sobre las cosas *mismas,* de una manifestación o patentización de los que éstas, de *verdad* o *en el fondo,* son; nada de esto habría en los que dijeron que Océano y Tetis eran los padres de la generación, porque este *mito,* si bien nos hace, en cierto modo, saber a qué atenernos en última instancia, y por eso se aproxima a la filosofía [27], lo que hace es apelar de las cosas a una instancia que le es ajena y hacia la cual no hay camino que parta de lo dado. Pero lo que más interesa es la apelación a la *antigüedad*; lo más antiguo —por ejemplo, el agua— es

[25] *Metafísica,* I, 3, 983 b, 27-33.
[26] Cf. I, 7, 988 a 20; II, 1, 993 a 30, b 17, 20.
[27] *Metafísica,* I, 2, 982 b 18-19.

principio, ἀρχή; es decir, lo que las cosas *eran* —se entiende, desde siempre— y por eso *siguen siendo y serán* siempre; el uso "técnico" de la palabra principio en la filosofía aristotélica puede encubrir este elemental sentido, que es el radical. Un pasaje conservado del tratado de las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto[28] es especialmente significativo. En él se cita un fragmento de Anaximandro, al parecer con sus mismas palabras, pues a Teofrasto le extrañan un poco y llama la atención sobre ellas, y que es tal vez el texto filosófico más antiguo que se conserva en su expresión originaria. "Anaximandro —escribe Teofrasto— dijo que el principio y el elemento de las cosas es lo indeterminado (τὸ ἄπειρον), siendo el primero en dar este nombre al principio. Dice que éste no es ni agua, ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta, indeterminada, de la cual surgen todos los cielos y los mundos que hay en ellos; y *a aquello de lo cual tomaron su origen las cosas, vuelven en su disolución, dándose así mutuamente reparación y satisfacción por la injusticia según el orden del tiempo,* como dice en términos un tanto poéticos." Es decir, se trata del origen, de lo más "antiguo" o arcaico, que por eso es principio —quede en pie la cuestión de si Anaximandro usó la expresión *arkhé*—; pero lo decisivo es que ese principio *permanece,* esto es, sigue ahí, detrás de las cosas que se tienen delante, como fondo subsistente de realidad, y a él se *reducen,* vuelven al disolverse y perder su peculiaridad, determinada por el predominio "injusto" de uno de los contrarios: "el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo (ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή), dirá Heráclito[29]. Y, según el testimonio de Aristóteles[30], Anaximandro dice que el principio o *ápeiron* lo abarca y gobierna todo, y que es *inmortal e imperecedero* (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), de acuerdo en esto —añade— con la mayoría de los "fisiólogos".

Es decir, los griegos de esta nueva época, en lugar de estar en la creencia de que los dioses han configurado un mundo sobre el que se cierne una fatalidad o *moîra* incoherente con las cosas y con nuestras propias posibilidades, de suerte que sólo podemos saber a qué atenernos respecto a ella si nos es manifestada desde fuera, en el mito o en el oráculo; en lugar de estar, repito, en esta creencia, se hallan desde luego en otra: que detrás de la multitud cambiante de las cosas hay algo que *había ya* antes, previo a todas ellas, desde siempre, con una contextura inmutable y fija; en segundo lugar,

[28] Ritter-Preller, n. 16.
[29] Fr. 60. Ritter-Preller, n. 36 d.
[30] *Física,* III, 4, 203 b, 11-13.

que ese algo está en relación directa con las cosas, de manera que éstas dependen de ello y cuanto tienen de realidad y de variación "se sigue" de ese principio, que además de ser principio, es decir, primero y más antiguo, fondo *arcaico* de la realidad, es principio *de las cosas*; en tercer lugar, que hay un camino efectivo del principio a las cosas y de las cosas al principio, que uno y otras son "reductibles" y, por tanto, poseen una última identidad —por esto es decisivo el camino de ida y vuelta, el originarse y volver al origen, la identidad del camino hacia arriba y el camino hacia abajo, que no tendría ningún sentido a propósito de la *moíra*—; por último, que este camino es accesible al hombre por vía intelectual, precisamente en virtud de esa identidad radical de lo que ya *era* —el principio— con lo que *es* —las cosas— y lo que *será* —la misma *arkhé,* en cuanto término de la disolución de las cosas pasajeras y mudables—. Esa reparación o justicia —δίκη— que se dan mutuamente las cosas, como dice Anaximandro, por la injusticia "según el orden del tiempo" —κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν—, es tal vez la primera forma, con nombres un tanto poéticos —ποιητικωτέροις ὀνόμασιν—, como dice Teofrasto, en que funciona en Grecia, en sentido intelectual, el *dar razón* —λόγον διδόναι— en que va a consistir la operación radical del conocimiento. Y el acceso del hombre, por medio de la mente o *noûs,* al principio arcaico, antiguo, inmutable y rector de la realidad, en un esencial regreso de lo principiado a su principio, tiene su expresión acabada en la sobrecogedora introducción del poema de Parménides.

Porque conviene no olvidar que no se trató de ninguna broma. En virtud de los supuestos o creencias apuntadas, el hombre griego va a iniciar una operación, rigurosamente pavorosa y tremenda, que consiste en el intento de echar mano de lo que constituye el fondo mismo de la realidad; el hombre del siglo VI va a atreverse nada menos que con la Moira, que, naturalmente, dejará de ser tal Moira para convertirse en *physis*; va a tener, pues, una auténtica revelación de la realidad. Pero no es esto lo más grave: como es él quien va a recorrer ese camino o método, quien va a forzar al principio a aparecer y manifestarse, esa revelación es en rigor una *des-velación,* un violento descubrimiento del trasfondo radical y arcaico —las ἀρχαί van a ser para Empédocles ῥιζώματα πάντων— de lo que hay. Y esto es la *verdad,* la *alétheia.* Por esto, frente a los que teologizaron, los filósofos son los que ejercitan su indagación *acerca de la verdad*[31],

[31] Repárese en que Ross traduce esta expresión, en su versión de la *Metafísica,* así: *about reality before us;* y en su comentario al texto griego, *the truth in ge-*

los que intentan averiguar —*verum facere*— lo que las cosas *son*, desvelando lo que *eran* ya en su principio y, por tanto, *serán siempre* en el fondo.

Estos son los supuestos del conocimiento, tal como ha aparecido por primera vez entre los griegos; sólo ellos lo han hecho posible y, a la vez, necesario; y están a la base del modo estrictamente nuevo de saber a qué atenerse, que constituye su función vital. Pero esta forma de *pensar* y de *saber a qué atenerse,* irreductible a las anteriores, que llamamos *conocimiento,* reobra sobre la propia realidad respecto a la cual el hombre necesita saber a qué atenerse y determina una nueva interpretación de ella. Véamosla.

64. Lo que hay y lo que es

Entendemos por realidad aquello que encontramos o podemos encontrar, de un modo o de otro; ese término *realidad* designa, pues, *lo que hay*. La "vaguedad" de esta expresión, lejos de ser un inconveniente, resulta preciosa, porque excluye toda determinación de modos particulares de *haber;* conviene no confundir lo que *hay* con lo que *existe,* porque existir es un modo muy concreto de haber, propio de algunas cosas; lo que ocurre es que a veces el idioma emplea ambos términos como sinónimos; y no por azar, sino porque en ciertos casos, el modo de haber o no haber una cosa es su existencia o inexistencia; se entiende, el modo que importa o interesa en la circunstancia y desde el punto de vista efectivo en ese caso.

El hombre tiene que "habérselas" con lo que hay; este tener que habérselas no es algo añadido o azaroso, sino que pertenece a su esencia: el hombre está con las cosas, abierto a ellas, haciendo algo con ellas, y, por tanto, "lo que hay" es un constitutivo suyo; no se trata de una mera "coexistencia", en el sentido de la "yuxtaposición" de otras cosas junto a mí, sino de que el modo de ser "yo mismo" es la referencia a lo otro que yo, sentido como realidad; es decir, yo sólo soy *teniendo que habérmelas con lo que hay*; y ese "tener que" es justamente lo que confiere su carácter *real* a las cosas, carácter del que probablemente carecen para el animal; porque éste, que está entre las cosas, las usa, las busca, se protege de ellas, huye de su amenaza, no *tiene* que habérselas con ellas; y con esto caemos en la cuenta de que ese peculiar carácter de *presión* o *instancia* que

neral, the ultimate nature of things. [Sobre todo esto, cf. *Biografía de la Filosofía* e *Idea de la Metafísica. Obras,* II.]

las cosas ejercen nos les viene tanto de ellas mismas como de mí, para quien las *hay,* para quien son, en suma, *realidad.* Más adelante veremos el alcance que esto tiene.

El haber, por consiguiente, es previo a toda interpretación; de ahí su "vaguedad"; se entiende, su vaguedad desde el punto de vista de las interpretaciones, porque es justamente lo que da pie a ellas, lo que las hace, al mismo tiempo, necesarias y posibles. Pero no se olvide lo que antes advertí: todo trato con las cosas es una interpretación de ellas, porque entre ellas y yo se interpone un proyecto vital, en virtud del cual son puestas en cierta perspectiva concreta, asumen una función determinada y, por eso mismo, les corresponde algún *sentido.* Esto se manifiesta con especial intensidad y evidencia en el habla; cuando digo algo, denuncio las cosas en una interpretación determinada; éste es el sentido primario del verbo griego *katagoreúein,* del que se deriva la palabra categoría; en el decir se denuncia o acusa aquello de que se habla, y la forma plenaria de ese denunciar es el *enunciar*: el decir pone, pues, las cosas en un determinado escorzo, las aisla y subraya *en tanto* que responden a una interpretación concreta; y con ello, al mismo tiempo, las distingue o discierne de las demás (recuérdese nuevamente el κρῖναι δὲ λόγῳ del poema de Parménides). Ahora bien, esta función del decir culmina en la *predicación;* en ella, la interpretación que le sirve de supuesto y fundamento queda "adscrita" a la cosa, como algo que le pertenece y la constituye, como lo que la cosa "es"; y ya vimos el carácter de identidad y permanencia que está a la base de la predicación, en virtud del cual se supone que el sujeto de la predicación permanece idéntico con aquello de quien se dice el predicado. Pero sería un error partir de la predicación sin más ni más, porque si es cierto que la mentada función del decir culmina en ella, no lo es que tenga en ella su forma primaria. ¿Cuál es ésta?

Se propendería a pensar que es, naturalmente, el *nombre*; el nombrar algo constituye, en efecto, una interpretación y una adscripción de determinada consistencia; pero si se mira bien, se advierte que hay algo previo: los *pronombres,* en su función primaria, la demostrativa o *déictica,* que comprende la "personal", ya que, en rigor, los demostrativos son los personales de la tercera persona, o, si se prefiere, los pronombres personales son casos particulares del demostrativo, cuando señalan al que habla o a aquel a quien se habla. En el *Génesis* se nos cuenta cómo Adán puso nombres a las cosas; pero cuando, en el caso de la mujer, de Eva, se nos presenta a Adán dándole efectivamente nombre, sus palabras son : "*Esto es*

ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne... *Esta* se llamará Mujer..." [32]. Es decir, el demostrativo es previo al nombre, porque supone una designación o señalamiento de lo que se va a denominar, una acotación de una porción de realidad, a la cual se refiere —toda y sola— el que habla, interpretándola. La expresión pronombre, *pronomen,* encierra un error descriptivo; originariamente no es algo que sustituye al nombre, que se pone por él, en su lugar: antes al contrario, el nombre es una abstracción y fijación del "esto" cuando se lo toma con independencia y sustantivamente; y por eso el nombre es, ante todo, nombre *sustantivo,* y añade ya una segunda interpretación a la primaria y radical, que es la *deixis,* el dedo que señala —la función elemental del lenguaje y... de la lógica: del *lógos,* en suma.

A la segunda interpretación lingüística, la denominativa, se añade, antes de llegar a la predicación, una tercera, que a mi entender se encuentra en los *epítetos.* El epíteto (ἐπίθετον) es literalmente lo que se pone encima, lo que se superpone; y lo que se superpone a las cosas es, como vimos en su lugar, la interpretación de ellas. Cuando Homero, por ejemplo, adscribe a un nombre propio un epíteto constante, interpreta el *esto* —con mayor precisión, el *éste* o *ésta*— designado por el nombre en una perspectiva determinada, como algo que es "así", y de ese modo le confiere una auténtica significación. Cuando llama a Aquiles "el de los pies ligeros", a Hera "la de los blancos brazos", a Ulises "el de los muchos recursos", a la Aurora "la de los dedos de rosa", no dice que esos sujetos *sean* tales cosas determinadas, no *predica* nada de ellos, pero les adscribe un carácter concreto, en función del cual son interpretadas y vividos. Hay un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles en que éste, a propósito del estilo, alude a esta función de los epítetos; se pueden tomar —dice— del lado malo o del lado bueno; se puede decir de alguien —por ejemplo, de Orestes— "el matricida"; pero también "el vengador de su padre"; y recuerda que Simónides, a quien un vencedor de una carrera de mulas ofrecía una cantidad pequeña, no quiso componoer un poema "sobre semiasnos" (εἰς ἡμιόνους); pero que cuando le dio lo suficiente, compuso un poema en que las llamaba "hijas de caballos veloces como el viento"; es decir, el epíteto interpretaba a la mulas en función de su origen asnal o de su linaje equino [33].

El uso temático del epíteto en la época preteorética —así en Ho-

[32] *Génesis,* II, 23.
[33] *Retórica,* III, 2.

mero— es significativo; no se trata todavía en él de decir lo que las cosas son, sino sólo de decirlas *como siendo tal cosa*; se entiende, de un modo permanente, que diferencia al epíteto del mero adjetivo, el cual interpreta y modifica *in casu* el nombre correspondiente, pero sin adscribirse a él, como algo que de hecho acontece a la cosa, sin constituirla en modo alguno. El supuesto del epíteto es, por consiguiente, la estabilidad de aquello a que se aplica, la posición fija del sujeto —*subjetum*, ὑποκείμενον— a que se superpone; en suma, su "consistencia".

Este supuesto se declara o explicita en la enunciación, en la predicación o *apófansis,* consistente en afirmar o negar "algo de algo" (τι κατά τινος), según la expresión aristotélica[34]. Este decir enunciativo establece una conexión entre dos términos que son uno; en él, pues, no se presenta una cosa simplemente "como siendo así", sino que de ella se dice *que es* algo; nos movemos ya, por tanto, en el ámbito del "es". Pero adviértase que el supuesto previo de todo decir *lo que la cosa es* no es sino éste: que las cosas son, o —dicho con otras palabras— que *hay ser*; este es el supuesto que confiere su sentido a la pregunta *¿qué es?* (τί ἐστι), con lo cual se inicia la actitud teorética, la de los que primero "filosofaron acerca de la verdad", y se renueva, más temáticamente y en vista de la definición —correlato de la esencia—, en Sócrates[35].

El conocimiento descansa, como ya vimos, en ese supuesto general de que *hay ser,* previo a todo conocimiento, como ha mostrado perspicazmente Ortega[36]; es decir, en la *creencia* en el ser. Aparece, pues, *lo que es* como una interpretación de *lo que hay*: aquella que hace posible que yo me proponga conocer las cosas y, por tanto, buscar qué *son.* Pero no se crea que el nuevo punto de vista significa una simple traslación a otro ámbito, de suerte que el hombre deje de moverse en el *haber* para hacerlo en el elemento del *ser*; porque el punto de vista del ser reobra sobre el haber, del cual es inseparable; quiero decir con esto que es menester tomar en toda su literalidad y vigor la afirmación de que lo que *es* es una interpretación de lo que *hay* (el olvido de esto, dicho sea entre paréntesis, ha sido la amenaza constante que se ha cernido sobre la ontología): el ser es el ser de lo que hay; con más rigor aún, los primeros hombres que ejercen la actividad teorética, que se sitúan en la actividad del conocer, piensan que lo que hay —se entiende,

34 *De interpretatione,* cap. 5.
35 Jenofonte: *Memorables,* I, 1, 16.
36 *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia.*

de verdad— es el ser. Esto explica el sentido de aquella denominación antigua de la filosofía, que encontramos en Aristóteles, como περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία[37]; sería un error total traducir literalmente esta expresión como "teoría de la verdad"; en rigor se trata de una *contemplación de lo que verdaderamente hay,* es decir, del *ente*; y esto hace comprender al mismo tiempo el sentido de las tesis de Parménides, cuando afirma que *el ente es* —τ' ἐὸν ἔμμεναι[38]—, y que el único camino de que se puede hablar es éste: *que es* —ὡς ἔστιν[39]—; sólo se puede hablar de lo que hay diciendo *que es.*

En suma: cuando, en virtud de la creencia en el ser, en la consistencia estable de las cosas —πράγματα, χρήματα—, el hombre intenta saber a qué atenerse respecto a ellas *conociéndolas,* esto es, averiguando o descubriendo el modo de comportarse ellas *mismas,* por lo que tienen de suyo, entonces lo que hay se interpreta como lo que es, y esas cosas que son se convierten en *entes* —ὄντα—. Parménides, llevado por el radicalismo propio del pensamiento helénico y por la inercia de su genial descubrimiento, no se contenta con declarar que lo que de verdad *hay* es el ente, lo que *es,* sino que identifica formalmente ambas cosas[40]. Y esta identificación eleática ha encubierto casi totalmente, durante veinticinco siglos, el carácter de interpretación que tiene el ser, y por tanto ha oscurecido el verdadero puesto de la ontología en el conocimiento de la realidad, es decir, de lo que *hay.*

Sin embargo, la persistencia de esa identificación hace pensar que se trate de algo más que un azar. En efecto, la propia índole del ser, una vez que se encuentra uno situado en su ámbito o elemento, induce a esa identificación con el haber; porque el ser aparece como afectado por una esencial *universalidad.* El ente es lo más universal de todo (καθόλου μάλιστα πάντων), dice Aristóteles[41]; Santo Tomás, por su parte, afirma que lo primero que cae bajo la aprehensión es el ente, y que su intelección está incluída en todo lo que se aprehende: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit... Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter*[42]. Todo aque-

[37] *Metafísica,* II, 1, 995 a 30. Cf. también los pasajes indicados en el apartado anterior.

[38] Parménides, fr. 6.

[39] Parménides, fr. 8.

[40] Se encontrarán precisiones sumamente valiosas en X. Zubiri: "Sócrates y la sabiduría griega", III, y "En torno al problema de Dios", IV (en *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 208 ss. y 446 ss.).

[41] *Metafísica,* II, 4, 1001 a 21.

llo a lo que extiendo mi consideración me aparece como ente, y éste envuelve todas las cosas con una universalidad peculiar, que no es la del género, como Platón creyó, sino más bien la que la Edad Media llamó *trascendental.* Es cierto; pero se olvida algo decisivo: el punto de vista en que previamente me he colocado, y que no es otro que el del conocimiento. En efecto, todo lo que considero es ente, porque todo lo que *conozco* lo es, ya que el ser es la interpretación de la real —de lo que hay— cuando mi trato con ello es justamente el conocimiento. Tan pronto como me sitúo en la actitud consistente en conocer —se entiende, en intentar conocer—, lo que hay se me presenta *sub specie entis,* bajo el aspecto o figura del ser, porque el ser, como hemos visto antes, es el *supuesto* de esa actividad llamada conocimiento. Es decir, cuando trato de conocer o, lo que es lo mismo, de averiguar lo que las cosas *son,* parto ya del ser que creo que tienen; el mero preguntarme por el ser "pone" ya su ámbito, el que hace posible la pregunta y le da sentido, y mientras permanezco en él lo identifico sin más con lo que hay. Pero esto significa, literalmente, quedarse en una interpretación, sin advertir que lo es, y confundirla, por tanto, con la realidad. Por eso las cosas cambian de aspecto cuando se toma el ser como *interpretación de la realidad*; en términos aún más claros, cuando se pregunta uno por *el ser de las cosas.*

65. El ser de las cosas

Vimos antes, en el capítulo IV de este libro, que la realidad se me presenta siempre recubierta por una *pátina* de interpretaciones, las cuales son también, por supuesto, realidad; pero, claro es, otra que aquella que recubren y de la cual son interpretaciones. Como esas interpretaciones suelen ser un precipitado histórico y social, a veces milenario —por eso me he servido de la metáfora de la pátina—, las encuentro desde luego, sin conciencia de que han sido hechas por el hombre; y como ése es el carácter con que se me presenta la realidad —encontrarla ahí y tener que habérmelas con ella—, propendo a confundirlas con ésta; y entonces, para manejar esa interpretación que me aparece como la realidad misma, forjo *otra* interpretación, que sólo mediatamente lo es de la realidad; es decir, que es interpretación de una interpretación, o interpretación en segunda potencia. En el capítulo VII consideré un ejemplo ingente de esto, que es la naturaleza; vimos cómo la "naturaleza" no es la

42 *Summa theologiae,* I-II^{ae}, q. 94, art. 2.

realidad misma, no es —diríamos ahora— lo que hay, sino una interpretación de eso que hay, de ese contorno en que tengo que vivir; y la ciencia de la naturaleza es una interpretación o teoría de lo que pudiéramos llamar la "interpretación natural" del contorno sensible; por tanto, no *conocimiento* en su sentido más pleno y riguroso, como conocimiento de la realidad *misma.*

Pero conviene recordar la triple función de la historia, examinada en el capítulo IV. Si, por una parte, la historia es el ámbito en que se me dan las cosas, y por otra el *órganon* del regreso de las interpretaciones a la realidad misma, puesto que las muestra originándose en un momento determinado como tales interpretaciones, en tercer lugar nos permite echar mano de todas ellas, justamente como aquello en que se manifiesta la realidad. Al ver originarse una interpretación, la distinguimos de la realidad interpretada; pero a la vez la entendemos como interpretación *de ella,* y así palpamos la latente realidad, patente sólo en sus interpretaciones. Dicho con otras palabras, entendemos lo que de realidad tiene la interpretación, en un doble sentido: en el de que su origen efectivo es la realidad que en ella se denuncia, y en el de que tiene una peculiar e irreductible realidad.

Pues bien, lo que vimos a propósito de la naturaleza, hay que extenderlo, con mayor radicalidad, al propio ser. Hemos visto que el ser es una interpretación —en modo alguno azarosa— a que el hombre se ha visto conducido en ciertas circunstancias que he intentado precisar. Con esto queda dicho que, aun en el caso de que sea verdad que *lo que hay es el ser,* no podría decirse, como se ha creído tanto tiempo, que *el ser es lo que hay.* Esto significa que, supuesta la verdad de la interpretación de lo que hay como *ser,* y además la posibilidad de que *todo* lo que hay sea interpretado con verdad así, no es cierto que el ser —que por lo pronto es, repito por milésima vez, una interpretación— se identifique con *la realidad misma.* Lo cual no implica descalificarlo, sino más bien lo inverso; pero tiene algunas graves consecuencias que importa al menos señalar.

En primer lugar, que, si bien es cierto que yo me encuentro con el ser, hay que añadir que esto sólo acontece porque me encuentro previamente en una situación determinada, que antes he descrito en sus rasgos más generales. Esto implica que no siempre encuentra el hombre, sin más, eso que llamamos ser, sino que *ha llegado* a él un día: con otras palabras, el ser se ha *constituído* como tal dentro de una situación a la cual queda originaria o genéticamente referido. No ya el concepto de ser, sino tampoco su mera "noción", ni si-

quiera la palabra ser se encuentra en muchas lenguas o culturas. Lo que ha enmascarado este hecho evidente y radical es que, una vez que el hombre ha llegado al ser, le parece que es lo que había *ya,* desde siempre; y por eso lo ha entendido como "ingénito e imperecedero", como siempre presente, y de ahí el uso del participio de presente (ὄν, *ens*) para designar lo que es. Pero no se ha advertido que en esa idea se oculta un equívoco. En efecto, si digo: "el ente es lo que ya era", parace que adscribo al ente una "absolutividad" respecto de la situación en que lo encuentro; pero si sustituyo la expresión "ente" por su auténtica significación, "lo que es", caigo en la cuenta de que el *ya* afecta al *lo,* no al *es*; quiero decir que, efectivamente, *eso mismo* que es lo había *ya*; en otros términos, la interpretación que es el ser recae sobre lo que ya había, sobre la realidad con la que me encontraba previamente. Por esta misma razón, cuando yo considero la situación de un hombre para quien es ajena la idea del ser —por ejemplo, la de un primitivo—, pienso que está rodeado de entes; pero esto no significa otra cosa sino que *para mí* son *entes* las *mismas* cosas con las que tiene que habérselas ese hombre, y que para él no *son.* Cuando yo digo que el agua *es* un compuesto de átomos de oxígeno e hidrógeno, o de electrones y protones, no se me ocurriría inferir de ahí que el hombre para quien no existe la física, ni siquiera yo mismo, beba átomos o electrones para aplacar la sed; esto sería, en el mejor de los casos, una *boutade,* y no pasaría sino como broma; en modo alguno como un enunciado de lo que realmente pasa. En suma, el ser se "constituye" cuando yo, en virtud de una situación en que me encuentro —y no sin más, sino porque he llegado a ella—, interpreto como ser *eso que hay,* que otros hombres han interpretado de maneras distintas, y que yo mismo interpreto de diversos modos en mi efectivo vivir.

Esto implica, a su vez, que yo tengo algo que ver en el ser, que éste es, al menos en cierta medida, cosa mía; y, visto desde el otro lado, que las cosas, ellas por sí solas, no tienen ser [43]. Pero hay que guardarse de entender esto en sentido idealista; no sólo porque se trata de cosa muy distinta, sino porque significa algo formalmente opuesto al idealismo, y que éste hubiera rechazado. (Para el idealismo, en efecto, las cosas no son primariamente sino ideas mías, son "para mí" o "en mí", pero *yo* soy "en mí", yo tengo, por mí mismo y sin más, ser: *ego sum res cogitans,* decía Descartes; y

[43] Cf. Ortega: "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo" (1933). [*En torno a Galileo,* VII, *O. C.,* V, p. 81 ss.]

tomaba la palabra *res* o cosa en el sentido tradicional, hasta el punto de que no encontraba ninguna determinación de la *res* aparte de su carácter de pensante o extensa; es decir, que Descartes no llega a esclarecer el sentido del ser, ni siquiera a hacerse cuestión de ello.) El ser se constituye como tal en virtud de una interpretación mía; es, por tanto, algo que hago yo; pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que sea "producto" mío, que sea una "construcción"; sólo tiene sentido hablar de ser en la medida en que yo hago algo —concretamente, esa interpretación—; pero ese ser no es mío, sino *de las cosas*: las cosas no *son* sin mí, me necesitan para *ser* —en el sentido riguroso de esta expresión—; pero son *ellas* las que son. En otros términos, el ser, por su carácter efectivo de *ser de las cosas,* no es "construído" por mí, sino *descubierto.* ¿Qué quiere decir esto?

El carácter interpretativo del ser se manifiesta ya suficientemente en el hecho de la multitud de predicaciones —incluso esenciales— posibles. Ya Platón y Aristóteles advirtieron que yo puedo decir con verdad que Sócrates es un hombre, que es un viviente, que es racional; que un huevo es un huevo, pero también, en cierto sentido, es una gallina; que un niño es un hombre, pero en otro sentido no lo es. La teoría platónica de la comunidad o κοινωνία y la aristotélica de la potencia y el acto fueron intentos geniales, pero deficientes, de poner luz en estos hechos desconcertantes; al fin, Aristóteles, después de titánicos esfuerzos mentales, se ve obligado a negar el gran supuesto de toda la ontología griega, desde Parménides —la unidad del ente— y afirmar que éste es, ciertamente, uno, pero a la vez múltiple: que el ser se dice de muchas maneras (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς). Al decir lo que las cosas son se ponen de relieve o de manifiesto diferentes *respectos* de lo que hay, y que subyace a todas las predicaciones, sin ser agotado por ninguna. Lo que las cosas son —es decir, su ser—, patentiza lo que en ellas hay, lo descubre o desvela: por eso es su verdad o *alétheia.*

El haber de las cosas se *actualiza* en su ser, y esa actualización les sobrevien o acontece al ser conocidas por una mente. En este sentido se podría decir, dando todo su valor literal a las palabras, que *el ser es lo que verdaderamente hay,* esto es, lo que hay en forma de verdad o patencia. La mente que conoce ejerce una peculiar iluminación sobre la realidad, mediante la cual le confiere su ser; este ser es, al mismo tiempo, *suyo* y *conferido*; la atención exclusiva a uno solo de estos dos momentos ha hecho que la filosofía oscile hacia el realismo o hacia el idealismo, según se piense que el ser es

sin más de la cosa *sola,* o bien que es algo *puesto* o producido por la mente que la piensa. Sin la mente, la cosa no tiene ser; pero, a la inversa, la mente es incapaz de producirlo; es la cosa quien lo *tiene,* el ser es suyo, es —repito una vez más— el ser *de la cosa.* De un modo análogo, el color sólo se constituye en presencia de la luz y del ojo, pero es la cosa coloreada la que tiene color; en otros términos, el color es de la cosa.

Las cosas, por tanto, tienen ser, pero no por sí; el ser es algo que hago yo, pero con las cosas; es decir, mi hacer es hacer que las cosas —las cosas que hay— sean. En otros términos, ese hacer consiste, más que en "poner", en "quitar"; por eso es, ante todo, descubrimiento; al conocer lo que las cosas *son,* las descubro; quiero decir que las despojo o desnudo de las interpretaciones en que *ya* se me presentaban, en que eran vividas, para conferirles lo que son ellas mismas, para darles su mismidad o autenticidad. El *hacer ser* es más bien, pues, *dejar ser*; de ahí esa impresión de distancia y de "no hacer nada" que los griegos unieron siempre a la idea de teoría o contemplación; pero ese "dejar" es un hacer riguroso, que consiste en suspender la acción, cuando ésta resulta imposible, porque las interpretaciones en que me encuentro ya no me permiten saber a qué atenerme respecto a las cosas, para que la cosa misma me oriente acerca de su propia y más auténtica realidad; pero para ello es menester que yo la ponga en una determinada perspectiva, a la que mi vida tiene que haber llegado, y que es el supuesto general y previo del ser.

Pero no basta con esto. No todo lo que es puede tomarse en el mismo sentido, porque no es equivalente la realidad de todo lo que *hay.* No hay en el mismo sentido color y materia, animales y triángulos, centauros y rocas, tinieblas y Dios. De ahí la forzosidad de una doctrina de los modos del ser, fundada, en última instancia, en una dialéctica del haber mismo. No se olvide que saber lo que algo es significa, por de pronto, más que saber *qué* es, averiguar de qué *modo de ser* es; es decir, en qué dimensión y con qué grado de *autenticidad* lo hay. El correlato de la "ontología" sería, desde el punto de vista del haber, una "etimología" —tomando esta expresión en su literalidad: un *lógos* de lo *auténtico*—. Y no se olvide que la última justificación de la ontología consiste en la derivación o radicación de ella misma en su integridad.

Por último, cuando se dice que el ser es una interpretación de las cosas, hay que añadir algo más: de qué cosas. En efecto, la noción o idea del ser es una interpretación a que el hombre llega en

vista de una realidad que está ahí, que tiene ya, que le es cuestión y de la que se supone que tiene un ser: justamente lo buscado para saber a qué atenerse respecto a esa realidad; pero, una vez en posesión de ese esquema interpretativo, intenta aplicarlo a toda nueva realidad que se le presenta y que le es cuestión; y cuando esta otra realidad es, efectivamente, *otra,* cuando su haber es distinto, resulta que el esquema anterior —la idea del ser— es inadecuado, y es menester buscar otro que se ajuste a las nuevas cosas. Pero aún hay algo más: como el supuesto básico de esa interpretación que es el ser consiste en la creencia en una *radical* identidad —subrayo muy expresamente lo de radical, porque no está excluído todo género de diversidades radicadas— y universalidad de todo lo que *es,* tengo que dar razón, no sólo de la nueva realidad, sino de su conexión con la primera, con la que antes había dado pie para la idea inicial del ser. Por esta razón, que es decisiva, todo conocimiento de *entes* se funda en una reflexión sobre el *ser mismo,* de manera que la irrupción de cada uno de los modos de haber no sólo requiere una nueva idea del ser, sino una reelaboración de la anterior, de tal suerte que en cada momento se pueda "dar razón" *desde el ser* de todos los entes. Y esto significa que la *idea del ser,* lejos de ser algo obvio y *dado* ya de una vez para todas, es constitutivamente problemática, y sólo adquiere su auténtico sentido en la medida en que es retrotraída, una y otra vez, a la efectiva realidad de lo que hay. En suma: sólo puede hablarse de una idea del ser en cuanto está *dando razón* de lo que hay; y únicamente así alcanza su sentido la expresión que encabeza este apartado: *el ser de las cosas.*

66. El yo como ingrediente de la realidad

Todas estas consideraciones nos llevan, como de la mano, a una evidencia: que yo soy un ingrediente de la realidad. Esta afirmación, dicha *ex abrupto,* puede provocar alguna alarma: diversos espectros, desvanecidos hace tiempo como errores, aparecen en la mente del lector, conjurados por el sonido de esas palabras; son el idealismo, el subjetivismo, el relativismo. Pero conviene tranquilizarse y dominar ese sobresalto: esos espectros, suscitados por las palabras dichas, se desvanecen de un modo más definitivo y radical tan pronto como se presenta, por detrás de ellas, su significación. Veámoslo.

Entiendo por realidad —he dicho muchas veces— aquello con

que me encuentro o me puedo encontrar, y tal como lo encuentro; por supuesto, ese encuentro incluye la pura mención, aun en el modo de la imposibilidad absoluta de toda otra forma de hallazgo o contacto, como ocurre con los imposibles. De cualquier modo que se quiera "definir" o explicar la realidad, será menester introducir, palmaria o subrepticiamente, mi presencia. ¿Quiérese decir con esto que la realidad es algo mío, que es una idea mía, o una determinación de mi ser, o un producto mío? Todo lo contrario: llamo realidad a lo que *encuentro,* a lo que es *otro* que yo, a aquello con que, por eso mismo, tengo que habérmelas; más aún, en la medida en que algo es menos absolutamente *encontrado* por mí, en la medida en que se puede "reducir" más a mí, lo entiendo como menos *real*; es menos real el árbol que en este momento imagino, en virtud de un acto mío deliberado —a pesar de que, una vez imaginado, lo encuentro ante mí como algo distinto de mí mismo—, que la pared que hallo delante, sin más que abrir los ojos, y que mi voluntad no puede remover; y digo de mí mismo que soy real porque me encuentro al encontrar las cosas, porque, así como las encuentro *yo,* me encuentro *con ellas.*

¿Quiérese decir, entonces, que las cosas dependen de mí, de tal suerte que si no fuesen encontradas por mí se anularían, o que no había nada antes de haber yo? Esto sería literalmente absurdo. Al encontrar las cosas, descubro en ellas una contextura a modo de ser que me revela su preexistencia a mí y su aptitud para sobrevivirme; e infiero que esas cosas, o al menos muchas de ellas, son independientes de mí. Esto parece contradecir la afirmación inicial, según lo cual yo soy un ingrediente de esa realidad que acabo de declarar, al menos en gran parte, independiente de mí. Pero consideremos la cosa más despacio. ¿Qué quiero decir, en definitiva, cuando hablo de algo anterior a mí, o posterior a mí, o totalmente ajeno a mi presencia? Simplemente, que si pudiese ponerme en esa situación que de hecho me es inaccesible, *encontraría ese algo*; es decir, que, al ponerme imaginativamente *con ello,* lo encuentro. Y eso es, ni más ni menos, lo que quiere decir *realidad. Pertenece, pues, al sentido mismo de la expresión realidad su referencia a mí.* Cuando digo de algo que es independiente de mí, lo estoy refiriendo a mí mismo, en ese modo concreto de la independencia; es decir, le estoy extendiendo a otras situaciones —tal vez a *todas* las situaciones— ese carácter descubierto por mí al encontrarlo, y cuyo sentido *primario,* en el cual se fundan todos los demás, es ése.

Decir *realidad,* por tanto, es ponerme *yo,* como un elemento cons-

titutivo o ingrediente de eso que llamo realidad, sin el cual ésta carece de *sentido*. Porque no se olvide que *decir* es ya, desde luego, *decir yo*; todo enunciado, todo pensamiento humano, toda verdad me aparece pendiente de un fundamento inexcusable, de un dato primario en que se apoya y que le confiere su significación: mi vida, en la cual se da todo eso. Hasta tal punto es el supuesto, que por sabido se calla, y puedo hablar de las cosas omitiendo esa dimensión primaria suya, que es darse en mi vida; no de otro modo, aun el pensamiento más penetrado de la convicción de que las cosas son creadas prescinde normalmente de su referencia al creador; pero a la hora de tomarlas en su radicalidad, esa omisión sería inexcusable; otro tanto acontece cuando se trata de hablar, no de una realidad, de esta cosa o aquélla, sino de la realidad misma, de lo que significa que algo sea real; incluso lo que fuese totalmente *ajeno* a mi vida, sólo sería entendido como *realidad* en cuanto ajeno *a mi vida,* y ésta funcionaría en la constitución misma del sentido *real* de su alienidad. Y no se diga que sin mí la realidad permanecería idéntica o que, en todo caso, habría realidad, porque sin mí no tiene el menor sentido que yo diga ni piense nada, y toda posible negación o eliminación de mí mismo sólo es subsecuente a mi previa posición, relativamente absoluta —para usar una feliz expresión de Zubiri—; en otros términos, sólo puede hacerse *desde mi vida,* la cual es el supuesto del sentido mismo de la palabra realidad, y en la cual, por consiguiente, *radica* toda realidad *en cuanto realidad,* aun en el caso de que consista formalmente en trascender omnímodamente de mi vida.

Llegados a esta altura, podemos entender rectamente la expresión orteguiana de que la vida es la realidad radical. Con más frecuencia de la que fuera de esperar, se la ha malentendido, a pesar de su ninguna equivocidad, especialmente dentro de los contextos en que funciona. Se ha solido entender, en efecto, una de esas dos cosas. Primera: que *la vida* —en el sentido de la vida en general, una entidad o fuerza unitaria— es la realidad verdadera o primaria. Segunda: que *mi vida* individual es la única realidad efectiva. Cuando se advierte que se trata, desde luego, de mi vida concreta, y no de ningún "vitalismo" de tipo biológico, la primera interpretación es sustituída por la segunda; pero ésta es igualmente inexacta. Cuando cada uno de nosotros pronuncia esa misma expresión, ¿formula un enunciado incompatible con el de los demás? Cada uno de los que hablan. ¿habla de una realidad distinta y privativa? Por otra parte, ¿cómo se conciliaría esa afirmación con la evidencia de la fini-

tud de mi vida, de su comienzo conocido, de su término —al menos en un sentido— normalmente anticipado? ¿Se le puede ocurrir a nadie en serio hacer depender la realidad sin más de su nacimiento o de su muerte? Naturalmente, todo esto es absurdo, y apenas se comprende que haya sido pensado por nadie como significación de la expresión citada. ¿Qué quiere decir entonces ésta?

Simplemente, que la realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida; *ser real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y ésta sólo resulta inteligible desde ella; esto quiere decir que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real.* Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real,* y derivamos su momento de "realidad" de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese "algo"; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su "haberlos para mí", en su "radicar en mi vida" se funda el sentido efectivo de su "realidad", entendida como dimensión o carácter de eso que es real. Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso orign y fundamento de ella misma —así en el caso de Dios—, su *realidad* como tal —si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco— es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda "referida" en cuanto es "encontrada" en ella.

67. La metafísica

Para saber a qué atenerse y así poder vivir, el hombre necesita una certidumbre radical, porque las particulares o parciales, aun siendo ciertas, le plantean, como vimos, la cuestión de su incompatibilidad y jerarquía, de suerte que son, ellas mismas, ingredientes de su circunstancia con los que tiene que habérselas, respecto a los cuales también tiene que saber a qué atenerse y de los que, por último, tiene que *dar razón.* Esa certidumbre radical es, al mismo tiempo, total y última, porque está postulada primariamente por el horizonte de latencia que rodea mi vida, la hace una y entera y me remite así, forzosamente, a la realidad como tal, en su integridad plenaria;

dicho en otros términos, consiste formalmente en estar en claro respecto al sentido de la realidad misma, no ya de las cosas reales.

Cuando el hombre está en esa certidumbre radical, se siente seguro, y su vida misma no le *es* cuestión; *tendrá,* dentro de ella, cuantas cuestiones se quiera, pero éstas lo remitirán desde luego a aquella certidumbre originaria, la cual le permitirá, en principio, resolverlas, o al menos alojar en su puesto propio su cuestionabilidad, lo cual es un modo de saber a qué atenerse: cuando algo es un misterio y yo estoy convencido de ello, me siento "en claro" acerca de ese algo y cuento con su misteriosidad; es decir, "sé" que es un misterio, esto es, "incognoscible"; y aquí vemos, en un ejemplo sencillo, la radical distinción entre *saber a qué atenerse* y *conocer*; en este caso, lo primero consiste en contar con la imposibilidad de lo segundo.

En la medida en que el hombre no tiene esa certidumbre radical, le es menester. Esta expresión tiene en español dos sentidos que traducen perfectamente la situación de ese hombre: menester quiere decir "falta", y también tarea o "quehacer"; y, en efecto, la certidumbre radical, para el que no la tiene, es una falta o privación y un quehacer; es decir, algo sin lo cual no puede vivir y que, como no le es dado, *tiene que hacer.* A ese quehacer a que el hombre, en determinadas situaciones, se ve forzado, llamamos *hacer metafísica*; y metafísica es, por tanto, lo que en ese quehacer se hace: a saber, una certidumbre radical y última que el hombre tiene que hacer porque no se encuentra en ella y la necesita para vivir.

De esta "definición" de la metafísica se siguen varias consecuencias importantes, que es menester precisar. En primer lugar, la metafísica no es una certeza en que "se está", sino una certeza a que "se llega", según la distinción apuntada en el capítulo II; es decir, no es primaria, sino derivada; mejor dicho, originada, y viene de una certidumbre previa, que hasta cierto punto la condiciona y prefigura. En segundo lugar, y por esa misma razón, la metafísica tiene que justificarse, porque es el único modo en que puede superar la incertidumbre y afirmarse como verdad; es decir, no sólo consiste formalmente en dar razón de la realidad, sino también de sí misma, de su capacidad de dar razón; a ese modo de justificación llamamos evidencia: la metafísica tiene que moverse entre evidencias rigurosas, que, a su vez, tienen que estar en todo momento "evidenciándose"; es decir, sus verdades no pueden quedar "admitidas", incluso previa demostración de su evidencia, y ser utilizadas después sin que esa evidencia sea renovada; por esto no se trata sólo de meras rela-

ciones de "fundamentación", sino de algo más profundo, que es uno de los sentidos de la palabra "sistema". En tercer lugar, esa certidumbre no puede apoyarse en otras, no puede "partir" de ellas o darlas por supuesto; pero entendámonos: esto no quiere decir que no cuente con otras certezas o que el hombre que hace metafísica no esté en ellas; al revés, uno de los motivos que mueven al hombre a hacer metafísica es el estar en diversas certezas insuficientes: lo que quiero decir es que no puede nutrir de ellas su propia certidumbre, sino, al contrario, ésta tiene que hacerse cargo o dar razón de todas las certidumbres parciales: dicho con otras palabras, como la metafísica tiene que alcanzar la certidumbre radical acerca de la realidad, tiene que eliminar toda otra presunta certidumbre *sobre ella*, y dar cuenta, por el contrario, de las demás certidumbres que no pretender versar sobre la realidad misma; podríamos decir que no puede tomarlas *como certidumbres,* pero sí tiene que contar con ellas *como realidades*, como efectivos elementos o ingredientes de la realidad, tal y como la encuentro.

La metafísica es, pues, una marcha o vía hacia la *realidad*; en este sentido, es *método,* dando a este vocablo su significación más plena y originaria; pero no se trata de que la metafísica "tenga" un método, sino de que lo *es*. Un camino, por tanto, hacia la realidad; se entiende, hacia la realidad *misma,* hacia la realidad en su mismidad; y por eso implica una esencial remoción de las interpretaciones depositadas sobre la realidad, que no prescinde ciertamente de ellas, sino que las reduce a su ser interpretativo y descubre así, junto con la realidad que antes encubrían, su propia realidad verdadera de interpretaciones. Por esto la metafísica funciona como certeza radical, porque las demás encuentran en ella su raíz.

Por otra parte, la metafísica, por *ser* método o camino hacia la realidad, se constituye en su propia marcha; es decir, consiste en su propia construcción activa, y no tiene ningún sentido hablar de una metafísica antes de hacerla, como puede ocurrir con otras disciplinas. Esto quiere decir que toda *determinación* de la metafísica tiene que hallarla ella misma: en otros términos, toda afirmación respecto a su *contenido* es ya metafísica, es un resultado de su propia indagación. Es un error, por tanto, "definir" la metafísica como ciencia que versa sobre determinado objeto, porque éste es precisamente el problema que *ella* tendrá que resolver; semejante afirmación sólo sería lícita como una tesis interna de la metafísica; en modo alguno como un punto de partida previo. La expresión con que Aristóteles gustaba de designarla, como "ciencia buscada" (ζητουέμνη ἐπιστήμη).

es esencial y ha de tomarse en toda su literalidad, porque la metafísica *consiste,* en una de sus dimensiones, en buscarse a sí misma, y su hallazgo o descubrimiento como ciencia es parte integrante de su realidad; por eso puede autojustificarse, y por eso es certidumbre *radical.* Esta exigencia —que no es sino eso, y en modo alguno una determinación de su contenido concreto —aparece también certeramente recogida en la designación aristotélica de "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία). Sería un tema interesante, aunque aquí extemporáneo, determinar hasta qué punto es o no fiel Aristóteles a sus propios requisitos cuando va a precisar la consistencia de la metafísica.

Todo esto nos lleva a rechazar la identificación *a priori* de la metafísica con la ontología, ciencia del ser, del ente en cuanto tal o como quiera decirse. He dicho *a priori,* porque, en efecto, no está tampoco excluído que la metafísica consista en ontología; pero, en todo caso, esa identificación sería un resultado, algo subsecuente a la constitución efectiva de la metafísica; esto es, la metafísica descubriría —si así aconteciese realmente— su identidad con la ontología, y ésta sería una de sus tesis; la identificación apriorística, que intenta definir la metafísica —constitutiva y no consecutivamente— como ontología, priva a aquélla de su radicalidad y, por tanto, la destruye como metafísica. Esto explica las dificultades a que se ha visto llevada la metafísica tan pronto como se ha hecho cuestión seriamente de sí propia. En la historia de la filosofía de los dos últimos siglos hemos asistido repetidas veces —Hume, Kant, Comte, Husserl— a la negación de la metafísica, en diversas formas; y en otras tantas ocasiones se nos ha dicho que esos filósofos, que pretendían renunciar a la metafísica e incluso declararla imposible, la hacían efectivamente. ¿Qué quiere decir esto? Un hecho semejante puede hacer pensar que lo que negaban era una idea propia de lo que es metafísica, entendida como determinación apriorística de su forma y contenido: justo lo que es incompatible con la esencia misma de la metafísica como *exigencia,* como un concreto *quehacer* a que el hombre se ve forzado en ciertas circunstancias, y que es de lo único de que podemos *partir.* Y en esto han coincidido de hecho los filósofos que han negado la posibilidad de la metafísica con los que explícitamente la han hecho; habría, pues, que buscar la metafísica del pretérito, no tanto en lo que se ha llamado así, sino en lo que los filósofos han hecho realmente cuando se han encontrado en la situación originaria que antes precisé. La historia de la metafísica

no podría hacerse, por tanto, al hilo de la historia del "concepto" de metafísica, sino del efectivo esfuerzo de los filósofos para llegar a la realidad misma y alcanzar una certeza radical acerca de ella. Y sólo este método nos haría comprender *genéticamente* la metafísica, de suerte que apareciese en conexión con otras formas de quehacer humano, "homólogas" de ellas —si vale la expresión— en otras situaciones, y que, desde el punto de vista nuestro, resultan "vicarias" de la metafísica. Pero quede aquí, simplemente aludida, esta cuestión.

En cuanto a la presunta identidad entre la metafísica y ontología, sólo una cosa quisiera añadir. Hemos visto con algún detalle que el ser es una interpretación de la realidad; no es menester insistir en la decisiva importancia y radicalidad de esa interpretación y en los caracteres peculiarísimos que tiene y que le confieren un puesto único entre las interpretaciones; pero todo esto, con ser cierto y decisivo, en modo alguno anula su carácter de interpretación. Ahora bien, hemos visto igualmente que el hombre llega a esa interpretación de la realidad que es el ser, en vista de una situación concreta en que se halla su vida y del proyecto o pretensión en que ésta consiste. Por tanto, una certidumbre radical tiene que dar razón *también* de esa interpretación, tiene que derivarla también de la realidad radical. En otros términos, la ontología, cuya "necesidad" es patente, no es el saber radical que nos es menester y que llamamos metafísica, sino que tiene que ser *radicada*. La metafísica tiene, pues, que dar razón de la ontología misma y de la propia idea del ser, como peculiares ingredientes de la realidad en su mismidad irreductible. Por consiguiente, la regresión de las interpretaciones a la nuda realidad, en que consiste la patentización última de ésta y, por tanto, su *verdad radical* —cuya posesión nos hace llegar a la certidumbre radical que con el nombre de metafísica postulamos—, culmina en la derivación o radicación de la ontología y de la idea del ser. La metafísica según la razón vital está obligada a dar razón de la ontología y del ser desde la realidad radical que es la vida.

* * *

Las consideraciones que anteceden no son, naturalmente, una metafísica, ni siquiera un esquema de ella; por otra parte, tampoco sería de esperar en este libro. Sólo se trata aquí de mostrar en su

carácter originario el problema del ser y sus relaciones con la forma de saber que es la metafísica. Falta, por supuesto, hacer esa misma metafísica y, dentro de ella, plantear el problema del ser en su integridad; en esto consiste, precisamente, la tarea de la filosofía, pero aquí termina la misión de la *introducción* a ella [44].

[44] Se encontrarán algunos pasos en esta dirección en mi *Idea de la Metafísica* (Buenos Aires 1954) [*Obras,* II]. Sobre la génesis de las ideas centrales de este capítulo, véase mi estudio "Realidad y ser en la filosofía española" (1955), en *La Escuela de Madrid,* 1959. [*Obras,* V.]

IX

LA REALIZACION DE LA VIDA HUMANA

68. Limitación de la vida

La vida que me es dada y en la cual me encuentro, no me es dada hecha, sino por hacer; es decir, me es ofrecida o propuesta como quehacer o tarea, y su ser consiste en *realizarse.* Ambas dimensiones de la vida humana, las que pudiéramos llamar su *proposición* y su *realización,* son inseparables y correlativas, de suerte que cada una de ellas sólo adquiere su sentido en vista de la otra; y las dos están afectadas esencialmente por la limitación, que es un constitutivo de la estructura misma de nuestra vida.

Interesa reparar en que la limitación de la vida humana es doble: se pensará, en efecto, en que la vida se limita al realizarse, al determinarse; pero no es esto sólo, sino que, previa a esa limitación, hay otra que concierne a sus posibilidades; y ya veremos cómo esa doble y esencial limitación se articula con una extraña "ilimitación", no menos esencial, y que es un ingrediente decisivo de la peculiaridad humana.

Conviene situarse en una actitud puramente descriptiva y no partir de ningún "principio" explicativo, en virtud del cual se infiera que la vida humana *tiene que ser limitada.* En primer lugar, yo me encuentro viviendo, y esto implica una primera limitación, que pudiéramos llamar *a tergo,* por la cual cuento tras mí, desde luego, con un *pasado,* que de un modo o de otro me condiciona o limita, y que es él mismo limitado; en otras palabras, mi vida "data" de un punto de partida o *terminus a quo,* que en rigor es ajeno a ella y cuyo hallazgo, en todo caso, es subsecuente a ese primario encontrarme *ya* viviendo.

En segundo lugar, mi vida está "situada", en el sentido concreto de que me encuentro siempre en una situación determinada y no en

otra; esto no quiere decir que yo permanezca inexorablemente adscrito a esa situación; precisamente el no ser esto así, el tener la posibilidad de cambiar de situación, da su significación auténtica a esa expresión "y no en otra", que acabo de escribir; en todo caso, y aunque mi situación varía, en cada momento estoy en *una,* y esta una se me presenta, por ello mismo, como una *sola,* como ésta *y no otra,* a diferencia de lo que probablemente le acontece al animal; y esto hace, a su vez, que la situación del hombre signifique una efectiva limitación y no una mera finitud; porque sólo la pertenencia virtual a otras situaciones hace que se pueda sentir limitado por aquella en que está; más aún: si se aprietan las cosas se ve que únicamente esto da su sentido a la palabra situación, la cual implica una posición concreta o *situs,* entre una multitud de posibles, que intervienen, en el modo de la ausencia, en la situación "presente".

En tercer lugar, esa situación encierra un número restringido de ingredientes, y es ella misma, por tanto, limitada. Pero adviértase que esa limitación no procede, sin más, del hecho de que esos ingredientes no son infinitos, sino que le es esencial el que, de un modo o de otro, me son presentes todos; es decir, son *contados* porque *cuento* con ellos y así, hasta cierto punto, los "cuento" o enumero, me aparecen en su multiplicidad finita, que remite a una orla de lo que está "fuera", de lo que es "ajeno" a mi situación. Algo bien distinto de lo que parece ser el caso del animal, el cual reacciona unitariamente a su situación —a lo que nosotros llamamos situación y que para él sólo lo es analógica o metafóricamente—, de la cual es un componente, y que por eso no le está en rigor "presente"; hablando con propiedad, el animal no se encuentra en una situación, porque no se *encuentra* como tal a sí mismo ni encuentra las cosas como realidades *sensu stricto.* El hombre está en una situación limitada porque, en principio, puede salir de ella; pero, a su vez, la limitación recae sobre él mismo, porque esa salida consiste en el ingreso en otra nueva situación, limitada también.

En cuarto lugar, esa limitación de los ingredientes de la circunstancia afecta al repertorio de *posibilidades* de la vida, que no son cualesquiera, sino *éstas y no otras*; una vez más recurre esta expresión, que apunta el hecho primario de que el hombre se mueve entre posibilidades que se presentan como tales sobre un fondo de *imposibilidad*; pero no se olvide que tanto las posibilidades como la imposibilidad tienen diversos sentidos y orígenes: proceden, en efecto, de los doce ingredientes distintos que enumeré al hacer un análisis de la circunstancia; y, sobre todo, como, según vimos antes, las po-

sibilidades no me son propiamente *dadas,* sino que sólo se constituyen como tales cuando mi proyecto vital se enfrenta con las facilidades o dificultades que la circunstancia me presenta, esas posibilidades —y correlativamente la imposibilidad— existen únicamente en función de mi pretensión o proyecto de vida, y son inseparables de éstos. Lejos de ser, pues, "absolutas", son relativas a un proyecto vital determinado, cuya "presión" sobre la circunstancia confiere a ésta la estructura de la posibilidad; por esto —no se olvide—, junto a lo que procede de la contextura del contorno físico y de la organización psico-física del hombre, hay que contar con la dimensión *histórica* de las posibilidades.

Pero no es esto sólo. Esta limitación que afecta a las posibilidades y a su componente dinámico o actualizador de ellas mismas en cuanto tales, es decir, el esquema o proyecto vital, sufre una doble inflexión, desde cada uno de los dos puntos de vista. En quinto lugar, en efecto, el repertorio de posibilidades con que me encuentro no es permanente, sino variable; es decir, las posibilidades que se me ofrecen *ahora* no serán tales posibilidades después; a la inversa, otras con las que cuento para el futuro no lo son *todavía*; aparecen, pues, temporalmente cualificadas, adscritas a un "cuándo", de duración variable, pero desde luego limitada también. Por otra parte, un sexto momento de limitación estriba en que los proyectos vitales posibles son muchos, pero no infinitos, sino que en cada caso se reducen a un repertorio más o menos angosto, pero siempre limitado; por supuesto, hay que distinguir entre las posibilidades programáticas de cada hombre y las del hombre; y no sólo porque estas últimas sean *más* que las de cada uno de los hombres individuales, sino porque los esquemas de la vida humana son, ciertamente, finitos y limitados, pero *indefinidos*; es decir, no es posible un esquema *cualquiera,* pero sí otro que los "dados" o existentes, incluso como proyectos; en cambio, el hombre individual tiene un repertorio de posibilidades esquemáticas, no sólo más reducido, sino *definido* —precisamente por su circunstancia—; si bien tiene abierta una posibilidad más: la de *innovar,* y así imaginar o inventar una figura de vida que no le estuviese ofrecida por la circunstancia, y así evadirse de ésta, aunque siempre en función de ella; por este poro se articulan los dos momentos de limitación e ilimitación esenciales a lo humano, y así se efectúa el tránsito de la innovación original del individuo a las posibilidades vigentes para cualquiera, y con ello se explica esa peculiar "indefinición" de la vida humana como tal.

Pero si ahora consideramos, dejando de lado las posibilidades, la

efectiva realización de la vida, nos encontramos con que la limitación adquiere un carácter mucho más tangible y positivo; porque vivir consiste en hacer algo concreto *y no otra cosa*; es decir, la *realidad* de la vida humana sólo acontece como selección de una línea de posibilidades, con formal renuncia a las demás; dicho con otras palabras, la limitación es la *forma* misma de la vida efectiva, de la vida realizada. Más adelante será menester volver sobre esto, que implica graves problemas, de los que depende la estructura íntegra del vivir.

Finalmente, la vida se me presenta como temporalmente limitada, y no sólo *a parte ante,* por el hecho del nacimiento, sino *a parte post,* por la anticipación de la muerte. El hombre cuenta con el futuro, vive proyectado hacia él, pero ese futuro se le presenta como limitado por un término; sus días son *contados,* aunque no sepa su número; y en función de esa limitación adquieren su figura, que se manifiesta primariamente en ese momento de la *edad,* que supone ya, sobre el mero cuánto, una cualificación del tiempo vivido. La vida, pues, está definida por un horizonte, dentro del cual adquiere su forma real; pero todo horizonte, a la vez que limita, remite a lo que está allende el límite, y sólo tiene realidad plena en función de ese "más allá" o halo trascendente que lo constituye. En otro lugar será menester indagar con alguna precisión los problemas que plantea este horizonte de la vida humana.

Estas ocho dimensiones, esquemáticamente apuntadas, de la limitación constitutiva de nuestra vida están en una conexión esencial y determinan las condiciones de su realización efectiva o *vivir,* en la que el *azar* interviene de modo decisivo. Ahora es menester considerar las formas y el movimiento de esa realización misma.

69. Localización y circunstancialidad

La vida humana, en virtud de su corporeidad, está localizada. Vivir es estar en una circunstancia, y una de las dimensiones de ésta es el "dónde", el lugar —no se hable todavía de la espacialidad, porque ésta, como fenómeno, es secundaria y se funda en el hecho primario del *dónde*—. La corporeidad plantea problemas delicados, que no es menester tratar aquí, pero sí dejarlos consignados, por lo menos. Tradicionalmente se ha considerado que el hombre es, por supuesto, un cuerpo; éste ha solido ser el punto de partida: el hombre es un viviente orgánico, un animal, con un puesto determinado

en la escala zoológica, y se busca su peculiaridad, su "diferencia específica"; el hombre será *animal rationale* o, si se prefiere, *homo sapiens*; o bien *animal instrumentificum,* es decir, *homo faber*; o, por último, otras definiciones, esquemáticamente análogas, aunque difieran esencialmente por su contenido. La razón de esta peculiaridad específica del hombre se encontraría en su *alma,* distinta de la de los demás entes animados; y entonces el problema se traslada a la *relación* entre el alma y el cuerpo, modo de planteamiento que tiende a subrayar la distinción de una y otro, perdiendo de vista el hecho de que alma y cuerpo son, por lo pronto, una *unidad* —no una *unión*—, y que al decir cuerpo se introduce ya el alma, del mismo modo que hablar del alma supone una esencial referencia al cuerpo *animado* por ella. Y si antes se consideraba primariamente la corporeidad del hombre, ahora se subraya su espiritualidad y se identifica el hombre con su alma, la cual se *une* a un cuerpo, o incluso *tiene* un cuerpo, del cual usa como *instrumento.* Iniciada esta actitud en la Escolástica, alcanza su forma madura en el cartesianismo y su expresión extremada en De Maistre. El alma, espíritu, *res cogitans* o *ego,* se identifica con el hombre, y se plantea de modo secundario la cuestión de su unión o relación con el cuerpo; el hombre, desde este punto de vista, *tendría* ciertamente un cuerpo, pero en manera alguna *sería* su cuerpo.

Ahora bien, esto no es exacto. El hombre es también su cuerpo. Sus acciones vitales, incluso las psíquicas, no pueden considerarse sin referencia a sus funciones fisiológicas y a sus estructuras orgánicas o somáticas [1]. Hay una radical unidad del hombre, previa a todas las esenciales diferenciaciones que es menester reconocer en él. Por consiguiente, la corporeidad, lejos de ser un añadido instrumental al "verdadero ser" del hombre —su psique—, es un esencial constitutivo de la realidad del ente humano. Dicho en otros términos, la circunstancialidad del hombre tiene carácter corpóreo; pero esto pone la cuestión en una nueva perspectiva.

En efecto, después de hacer constar lo antes dicho, es menester dar un paso más; con esto no se nos invita a formular una teoría más compleja, sino justo lo contrario: a retrotraernos de las teorías a la realidad misma; porque los términos "alma" y "cuerpo" implican ya una teoría o interpretación —insístase cuanto se quiera en su elementalidad y *verdad*— de la realidad con que quiera o no me encuentro. Y ésta es mi vida. Yo me encuentro en una circunstancia

[1] Sobre todo esto ha dado Zubiri singulares precisiones.

o mundo, rodeado de forzosidades, facilidades y dificultades, teniendo que hacer *con* ellas esa vida *en* que me encuentro *ya*. La *vida* es eso que tengo que hacer, no me es dada hecha, pero me es dada, y a la vez *con qué* hacerla; a ese "con qué" llamo circunstancia; y a ella pertenece mi cuerpo, pero no sólo él, sino también mi psique. Lo cual revela que no se trata de un uso instrumental de la corporeidad, sino de algo mucho más íntimo y profundo. El hombre no es una inteligencia servida por sus órganos, como quería De Maistre, porque no es una inteligencia: es inteligente y es corporal u orgánico, y otras cosas más, porque en su circunstancia encuentra a la vez la posibilidad y la necesidad de ello. Si, de un lado, lo somático y lo psíquico no se "unen", sino que, por el contrario, son dimensiones de una *unidad* real, que es, a la vez, somática y psíquica, de otro lado el cuerpo y la psique no se identifican con el *yo* que es cada uno de nosotros y que con ellos hace su vida. Pero entiéndase bien, primero, que el *yo* no se identifica tampoco con el *hombre* —éste ha sido el error de buena parte de la filosofía moderna—, y segundo, que el yo y su circunstancia entera, comprendidas todas las estructuras psíquicas y físicas, son ingredientes de la realidad que es la vida humana. Ni el "cuerpo", ni la "psique", ni el momento de "yoidad" agotan la realidad integral, radical y previa de la vida, que es aquello que encuentro cuando elimino todas las interpretaciones o teorías acerca de esa misma realidad.

La circunstancialidad de la vida humana acontece, pues, en el modo de la corporeidad. El elemento de la circunstancia más próximo a mí —tan próximo que en cierto sentido soy yo mismo— es mi cuerpo; se entiende, mi cuerpo animado, mi cuerpo con su dimensión psíquica; este elemento ocupa un puesto excepcional, porque precisamente "a través" de él y en virtud de él me es presente el "mundo" —del cual, por lo demás, forma parte—, y hace que mi situación tenga caracteres muy determinados, distintos de los que ofrece al animal. Esta esencial proximidad de mi cuerpo animado hace que su "hallazgo" por mí no sea primario, sino subsecuente al encuentro del mundo de las cosas, entre las cuales me descubro a mí mismo como una más. Pero los dos sentidos —uno estricto y otro lato— en que puedo hablar de *mí mismo* transparecen en el hecho de que mientras el descubrimiento del organismo humano que soy yo es relativamente "tardío", posterior al encuentro de los objetos que me son presentes, el encuentro de cualquiera de éstos es coetáneo con el encontrarme a mí mismo como aquel que está *con* ellos; por eso todo lo que es sabido es *consabido,* puesto que es sabido

conmigo, y en todo saber me sé a mí mismo con aquello que es sabido [2]. Este estar yo con los elementos de mi circunstancia hace que se me presenten como realidad, pues ya vimos largamente que el yo es un ingrediente necesario de la realidad en cuanto tal.

La corporeidad del hombre determina su localización. Su mundanidad o circunstancialidad, por ser corpórea, tiene carácter local. El hombre está en un mundo, y ese estar tiene, *además,* el modo de ser del "dónde"; de ahí la adscripción a un lugar; adscripción no absoluta, es decir, no a un lugar determinado, pero, ante todo, siempre a algún lugar; y en segundo término, la posibilidad de librarse el hombre de cada localización concreta tiene también estructura local —el movimiento— y se realiza en virtud de la espaciosidad de ese mundo; como consecuencia de esta localización, el mundo humano aparece como "orientado"; es decir, hay en él "direcciones"; la estructura del cuerpo condiciona ya esa estructura primaria del espacio: la posición de los órganos sensoriales —el hecho de que los ojos estén "delante" y el hombre tenga que *volverse* para ver lo que está a su espalda, y ésta misma le sea en cierto modo inaccesible—, el sentido normal de la marcha, la posición respectiva de los órganos y miembros, todo esto determinada ya una articulación vital de la espaciosidad del mundo; el concepto de espacio y, correlativamente, el de dimensiones de él son ya interpretaciones o teorías acerca de la situación local en que el hombre se encuentra gracias a su cuerpo.

Ahora bien, esta determinación esencial de la vida humana condiciona, en primer lugar, el modo en que sus posibilidades le están ofrecidas y, en segundo término, el mecanismo de su realización. Tenemos que examinar la cuestión desde estos dos puntos de vista.

70. El horizonte de posibilidades

El hombre se encuentra en su vida con un repertorio de posibilidades; pero, como ya vimos en el capítulo VI, no de un modo primario; es decir, yo encuentro efectivamente las posibilidades cuando las he "inventado", cuando proyecto mi vida e impongo entre mí y mi acción una figura o esquema *para el cual* se convierten en posibilidades las facilidades y dificultades con que primariamente me encuentro, y que llamo *cosas*. Por esto podía decir antes que, en

[2] Cf. mi ensayo "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 228-234). [*Obras,* IV, p. 124-126.]

último rigor, las posibilidades no me son "dadas", sino que soy *autor* —aunque no creador— de ellas. Podríamos decir que las posibilidades son la primera *forma* de mi vida, y esa forma es, como todas las demás, *adquirida*; por eso, las posibilidades no "están ahí" simplemente, sino que son *mías,* y mi relación con ellas no es extrínseca y sobrevenida, ya que no son un puro "dato", sino más bien algo que se "constituye" en mi vida: lo que "hago" —por supuesto con las cosas— para poder hacer mi vida.

En este sentido —pero sólo en él— podemos hablar, con metáfora orteguiana, del *teclado* de mis posibilidades. Los elementos reales que lo integran me son dados; yo tengo que tocar la melodía o escribir el texto que me propongo, y que en modo alguno está ya ahí ni se compone por sí solo; pero aún hay más: soy también yo el que hace que el teclado lo sea; ni siquiera en sentido inmediato y no metafórico un teclado lo es por sí y sin más: para un animal, incluso para un salvaje, un piano o una máquina de escribir no tienen teclado; tienen ciertos objetos blancos y negros, de determinada forma y contextura, que sólo son "teclas" en vista de una posible pulsación; yo coopero, pues, con un proyecto en el ser actual del teclado, previo a todo proyecto concreto de melodía o escrito: aquel que consiste en "ir a pulsarlo", en disponerme a tocar o escribir, sea lo que quiera *lo que* me propongo *hic et nunc* escribir o tocar, y que supone otro esquema concreto, de muy distinta índole.

¿Cuáles son esas posibilidades de la vida humana? Naturalmente, no se trata de hacer una enumeración de ellas en un momento concreto, ni menos de perseguir su alumbramiento y obturación a lo largo de la historia, lo que obligaría a hacerse cuestión del azar como ingrediente de la vida humana; interesa sólo precisar un tanto la configuración del *horizonte* en que aparecen. Ante todo, las posibilidades suponen necesariamente una multiplicidad; en el caso mínimo, una dualidad; una posibilidad única es un contrasentido, porque deja de ser posibilidad para convertirse en forzosidad; y en cada orden, la multiplicidad es necesaria: si yo me paseo al borde de un precipicio, entre mis posibilidades se cuenta la de precipitarme por él; pero si estoy cayendo, la caída no es ya una posibilidad para mí; lo será, en cambio, el afrontarla con uno u otro temple. En segundo lugar, las posibilidades en cuanto tales no están física y realmente presentes; lo estarán las *cosas* respecto a las cuales tengo posibilidades o que me permiten realizarlas, pero éstas sólo se tienen imaginativamente; un ente sin imaginación no tendría posibilidades; tendría capacidades o potencias, que es cosa muy distinta.

Esto nos lleva a una consecuencia importante, y es que no pueden confundirse posibilidades y recursos: los recursos son las cosas, consideradas en vista de las posibilidades, pero no coinciden con estas mismas. Es frecuente el caso de la abundancia de recursos unida a una extraña exigüidad de posibilidades, por pobreza imaginativa. El tipo de hombre rico, sobre todo del nuevo rico, que dispone de todo género de recursos y apenas sabe qué hacer, que tiene un horizonte vital angostísimo, prueba hasta qué punto los recursos son aquello a que se puede *recurrir* para realizar las posibilidades imaginativamente presentes, pero sin éstas pierden toda eficacia desde ese punto de vista.

Sin embargo, no puede prescindirse de la referencia a los recursos, porque sólo éstos confieren a las posibilidades su *actualidad* como tales posibilidades, por encima de su nuda "potencia". En el horizonte de mis posibilidades figuran, ciertamente, la de escribir una página más y la de ir al Museo del Prado, la de navegar por el Océano Pacífico y la de escribir mis memorias cuando sea viejo, pero ¿figuran del mismo modo? En manera alguna. Todas las que acabo de enumerar son posibilidades; basta compararlas con los imposibles: tener una conversación con Carlomagno, asistir a la toma de la Bastilla, pasar a través de un muro, estar a la vez en Madrid y en Londres. Pero yo puedo desde luego escribir, porque tengo papel y máquina delante, o ir al Museo, porque está *ahí* el camino que me lleva a él y en un próximo *allí* el Museo mismo; no puedo ponerme a navegar por el Pacífico, porque no están presentes ni el Océano ni la embarcación necesaria; y menos aún puedo escribir ahora mis memorias de ancianidad, porque ésta no la hay todavía en ninguna parte, y primero tiene que "haberla", lo que ni siquiera es seguro. En otros términos, mientras en el primer caso tengo los recursos para escribir o visitar el Museo, en el segundo no; pero si comparo ahora las dos posibilidades consideradas en segundo término, encuentro una diferencia esencial: respecto a la navegación por el Océano Pacífico, tengo ya los "recursos" para la posibilidad que es obtener los recursos necesarios para aquella posibilidad; en efecto, puedo ponerme en marcha hacia el Pacífico y buscar un barco; en cuanto a mis memorias de ancianidad, ni siquiera me son dados los recursos para la posibilidad consistente en lograr los que para escribirlas me son necesarios; es una posibilidad, por tanto, remota en segunda potencia.

Hay que distinguir, pues, las posibilidades *actuales* o con recursos y las posibilidades meramente *potenciales*, cuyos recursos están

ausentes: y dentro de éstas caben diversos grados de proximidad o lejanía, hasta llegar a la nuda posibilidad como "no imposibilidad". Esto determina una ordenación o configuración del horizonte de mis posibilidades, que se me presentan en diversos "planos", como más o menos remotas, en distintas relaciones de "anterioridad", "posterioridad" o "coexistencia" —correlativamente de compatibilidad o incompatibilidad—; en suma, en una *perspectiva* concreta, que define la estructura de mi "mundo" en una de sus dimensiones capitales. Por ejemplo, el seguir escribiendo o salir a dar un paseo son dos posibilidades que están en el mismo plano de inmediatez, y por ello son incompatibles; en cambio, ambas están en un plano distinto de la posibilidad de pasar el verano próximo junto al mar, y por tanto son conciliables con ella; pero repárese en que sólo se trata de una compatibilidad abstracta, porque las posibilidades están ligadas entre sí, de suerte que se condicionan unas a otras y se establecen relaciones entre sus diferentes "planos"; así, el pasear puede ser en concreto incompatible con el verano en la playa, si necesito seguir trabajando para conseguir los recursos que lo harán efectivamente posible. Estas conexiones funcionales completan la estructura estática del repertorio de las posibilidades y determinan su articulación real, y con ella su verdadera perspectiva. Un análisis suficiente de una vida implicaría el conocimiento del sistema dinámico de sus posibilidades; y esto es cierto para una vida individual tanto como para el esquema de las posibilidades genéricas para una forma de vida en una época y un lugar determinados. La biografía y la historia tienen que hacerse cuestión por igual de ese sistema en toda su complejidad viva. Sólo cuando se sabe qué *podía* hacer un hombre y qué "dejaba de poder" a medida que iba haciendo algo, se puede entender lo que efectivamente hizo.

Por último, una postrera consideración tiene que preguntarse por el origen de las posibilidades. Estas, en efecto, se constituyen en la vida, como hemos visto; resultan de la proyección de mis esquemas o figuras imaginativas del vivir sobre las facilidades y dificultades que me ofrece el contorno y que, desde este punto de vista, funcionan como recurso. El origen real de las posibilidades pende, pues, de dos momentos distintos: el que se refiere a la génesis de mis proyectos y el que afecta a las cosas mismas sobre las cuales versan.

Respecto a las cosas, puede tratarse del mundo físico, de la circunstancia social, de sus diversas estructuras —la economía, los usos, las leyes, etc.—, de las personas individuales, de mis propias dispo-

siciones psicofísicas, del comportamiento de zonas determinadas de objetos: las ciencias, la consistencia de los objetos matemáticos, la estructura de los objetos ficticios... No solamente las posibilidades son muchas por referirse a estas diferentes clases de objetos, sino que la índole de éstos afecta a su propio carácter de posibilidad. No sería difícil realizar un estudio analítico de las posibilidades desde este punto de vista.

Finalmente, el nacimiento de mis proyectos también envuelve una esencial multiplicidad. Ante todo, hay que distinguir los proyectos originales —que son siempre los menos— de los proyectos o esquemas encontrados o recibidos, que son legión. Es decir, pueden tener una génesis personal o social. En uno y otro caso, caben distintos grados de autenticidad y, por consiguiente, de realidad estrictamente humana. Los proyectos cuyo origen está en su propio sujeto, que emergen de su propio fondo, pueden oscilar entre la mera "ocurrencia" y la más radical "vocación"; en cuanto a los esquemas de procedencia social, desde el tópico, el patrón recibido de un modo pasivo e inerte, hasta el proyecto repensado y verdaderamente "apropiado" por el hombre que lo encuentra en su contorno, sí, pero lo hace *suyo,* hay una pluralidad de grados de "cercanía". La articulación de los proyectos personales con las posibilidades ofrecidas por la circunstancia plantea delicados problemas, sobre los que será menester echar siquiera una ojeada más adelante.

71. Elección y exclusión

Si atendemos ahora a la realización de la vida, al vivir mismo en su actualidad, vemos que su "materia" —en el sentido estricto de aquello "de que" o "con que" se hace— no se agota en las capacidades o potencias que el hombre tiene o le son dadas, sino que consiste esencialmente en ese horizonte de posibilidades resultantes de la proyección de sus propios esquemas "inventados" o imaginados sobre las cosas que encuentra en su circunstancia. Pero vivir consiste, precisamente, en no quedarse en las posibilidades; más aún, en no poder quedarse en ellas, porque la vida es urgencia y, una vez iniciada, no tolera detención, ya que toda presunta detención o pausa no es sino una forma concreta de realización o actualización de la vida.

Pero ese término "actualización" podría inducir a error, porque tal vez haría pensar en una actualización de una potencia, en la cual

está ya presente, como vio Aristóteles, el acto para el cual es potencia; y no se trata de eso. En el hombre hay, naturalmente, actualización de sus potencias, y esto le permite vivir; pero para él vivir no es eso, sino *elección entre sus posibilidades,* apelando a sus recursos —sus capacidades o potencias y las cosas presentes—. En otros términos: en las posibilidades humanas no está prefigurada o preformada la realidad de la vida, de suerte que ésta se "siga" de ellas, sino que —con todo rigor— la vida tiene que ser *hecha* por mí, esto es, imaginada en vista de mis posibilidades y elegida en su concreción, decidiendo en cada instante, entre las posibilidades presentes, la que va a constituir la realidad inmediatamente futura, en el momento siguiente, de mi vida. Por esto no se trata de actualización de potencias, de ningún despliegue o desarrollo de realidades germinalmente implícitas, sino, en todo el rigor de las palabras, de una efectiva innovación y de una constitutiva *libertad.*

Pero aquí está lo más grave. Puesto que la realidad de la vida no se sigue sin más de sus posibilidades y cada una de las que se realizan es elegida entre una pluralidad —al menos dualidad— de posibilidades del mismo "plano" dentro de su horizonte total, pertenece esencialmente a cada porción efectiva de la vida —a cada posibilidad realizada o elegida— un halo de posibilidades relegadas o excluídas; porque, en efecto, realidad, en las cosas de la vida humana, equivale a posibilidad *elegida,* y es un ingrediente de ésta el sentido mismo de la elección, y por tanto el repertorio de posibilidades entre las cuales ésta se ha llevado a cabo; cada acto del vivir se recorta, por así decirlo, sobre un fondo de otros posibles y eliminados, y sin éstos no tiene su pleno carácter real. Elección no es, pues, mera afirmación de una posibilidad, simple adhesión a ella por su contenido positivo, sino, inseparablemente, exclusión de otras, de las cuales se nutre y en las que se apoya o funda. Cuando yo decido hacer algo, desde luego ese algo pertenece al horizonte limitado de mis posibilidades; pero, además, mi decisión pende de él; es decir, no se explica por el contenido de lo elegido, que tal vez no me gusta ni deseo, que no provoca mi adhesión, sino por su conexión con el resto de mis posibilidades; con frecuencia hago una cosa por *no hacer* ninguna de las demás posibles y *tener que hacer alguna*; si no se atendiese más que a lo hecho, a lo decidido, mi conducta sería incomprensible y en ocasiones monstruosa. De ahí que no se entienda el menor acto humano si no se tiene presente la situación de su autor; no se sabe qué es lo que *hace* un hombre si no se consabe lo que *podía hacer*; pero esto tiene, a su vez, algunas consecuencias.

Ante todo, que elegir es *preferir*. Pero preferir es poner o llevar delante, hacer avanzar una cosa respecto a otra. Es, pues, una acción esencial e intrínsecamente relativa, cuyo objeto o término no es lo preferido, sino lo preferido y lo "postferido" o postergado *a la vez*. Cada uno de los ingredientes del horizonte de posibiildades se presenta, pues, referido funcionalmente a los demás, en un *contexto*. Por otra parte, así como lo elegido no es por fuerza apetecible y deseado, sino simplemente preferido a las restantes posibilidades, no está dicho que éstas, las relegadas, no puedan ser también apetecidas; es decir, la vida, que consiste en preferir, sólo es posible a costa de renunciar. Ser es, *ipso facto*, ser *esto y no otra cosa*. Entre las múltiples vidas posibles —"potencialmente" posibles, es decir, presentes imaginativamente al hombre—, sólo resultan "actualmente" posibles aquellas para las cuales están dados sus recursos; pero la única vida efectiva que a cada hombre le es dado vivir se realiza sólo renunciando a todas las demás. Vivir es vivir una vida, desviviendo al mismo tiempo todas las demás imaginadas, que se tienen presentes para tener que negarlas y, sobre su ruina ficticia, construir la vida efectiva. Y ésta es la forma más profunda de limitación.

Ahora bien, esto nos muestra que no basta con apelar a la imaginación; sin ella, el hombre no tendría posibilidades, sino sólo potencias o capacidades, y la vida humana no sería lo que es; pero la imaginación sola no haría nunca que esas posibilidades llegasen a ser realidad; es decir, que el hombre que puede vivir viviese realmente. En este punto interviene el *deseo*; sólo en vista de una *pretensión* humana adquieren su relieve las posibilidades y se ordenan funcionalmente respecto de una determinada figura de vida. Esa *pre-tensión* significa que el hombre se encuentra en una tensión previa, determinada por su proyecto vital y capaz de "tirar" de las posibilidades para traerlas a la realidad. Y ahora vemos el acierto descriptivo del término *proyecto*, superior a su casi-sinónimos "esquema" o "figura", que son estáticos, esto es, que recogen el momento del bosquejo imaginativo de la vida, pero no el de *pretensión*. El hombre está *pro-yectado*, es decir, *lanzado* hacia *adelante*. En esta proyección se encierran los caracteres de imaginación, futurición y deseo o impulso, que hacen posible la vida humana.

Pero todo esto es todavía insuficiente. La proyección muestra la posibilidad de que el hombre efectivamente viva, no sólo "pueda vivir": pero es aún una posibilidad abstracta, y la vida es siempre concreto: quiero decir que no basta con *vivir*, sino que es menester vivir una vida determinada. Hace falta, pues, que ese impulso o lan-

zamiento de la vida, capaz de llamar a realidad a las posibilidades, se articule en un "mecanismo de determinación", en virtud del cual se prefiera y elija una posibilidad concreta y no otra. Repárese bien en que no se trata de que esto sea bueno, recomendable o conveniente, sino estrictamente necesario. No es que la vida, si falta esa determinación, sea mala o deficiente; es que no hay tal vida. El hombre tiene que hacer su vida, y le es dado, junto a su tarea o quehacer, algo con que hacerla; pero para que de hecho la haga, necesita decidirse, elegir entre sus posibilidades una deetrminada y no otra; y esto requiere una "razón de acontecer", como vimos en su lugar, que en el caso de la vida humana es un *porqué* y un *para qué*; como la vida no me es dada hecha y no se hace por sí sola, sino que tengo que hacerla yo, necesito justificarme lo que hago. No se piense, pues, por lo pronto en ninguna exigencia extrínseca a la vida misma; aun prescindiendo de ella, la justificación es un *requisito* interno del vivir, una condición *sine qua non* de su estructura. La vida humana sólo acontece o se realiza como justificación.

72. Justificación

El hombre sólo puede optar entre sus posibilidades cuando encuentra algún *motivo* para ello. El hacer humano, a diferencia de la mera actividad mecánica, se ejecuta siempre, como ha mostrado Ortega, por algo y para algo; por tanto, cada hacer concreto recibe su impulso de algo que trasciende de él, y nunca puede funcionar de modo inconexo. La vida humana es una totalidad, y cada hacer sería rigurosamente imposible si no incluyese una esencial referencia a ella. Es decir, si yo no me justifico a mí mismo por qué voy a hacer tal cosa, no puedo elegirla y decidir hacerla; ahora bien, ese *motivo* por el cual me decido a obrar es, a su vez, algo que me propongo hacer también, probablemente más adelante; esto es, algo que también he elegido, por algo y para algo; el motivo queda, pues, referido *ipso facto* a los suyos propios, y así sucesivamente. En suma, es la totalidad de la vida la que decide cada uno de sus haceres; pero —se dirá— la vida sólo resulta de esos mismos haceres, y sólo su integridad la constituye; ¿cómo puede determinarlos de antemano? Naturalmente, se trata de la vida *proyectada,* es decir, de la figura imaginaria que ésta tiene *ya*; ese esquema, todo lo vago que se quiera, variable con el tiempo, pero siempre existente, es el auténtico motor de la elección. Yo decido hacer algo ahora, porque

me propongo hacer otra cosa mañana; y esto, porque cuento con hacer una tercera el año que viene; y todo ello, en vista de cierta figura de vida que he imaginado y que pretendo vivir. Lo que hago en cada instante, lo hago porque me parece que es *lo mejor* que puedo hacer aquí y ahora en vista de la pretensión general que me constituye.

Este es, pues, el mecanismo de la justificación. La vida, como estructura total *anticipada,* selecciona las posibilidades y las realiza. Cuanto hago se encuentra en el horizonte de mis posibilidades, y llega a ser real justificándose ante el esquema genérico de mi pretensión. Por esta razón también, la vida humana sólo es posible entendiendo; necesita el hombre hacerse cargo de la integridad de su situación para poder elegir entre sus posibilidades; y no se olvide, como vimos detalladamente en el capítulo I, que mi pretensión forma parte de la situación en que me encuentro, y sólo ella le confiere efectivo carácter de situación. Esta es, por consiguiente, la función primaria del pensamiento: referir las posibilidades existentes en mi horizonte a la totalidad de una situación definida por una pretensión y una circunstancia, dinámicamente articulada, de suerte que en cada caso una de las posibilidades resulte *preferible* dentro de su contexto, y por tanto justificada con vistas al proyecto vital. El pensamiento tiene, pues, una función justificativa; una vez más encontramos que el sentido radical del saber, previo a todas sus posibles diferencias, es el de *saber a qué atenerse,* y el pensamiento está exigido por el modo de hallarse el hombre en una situación y por su pretensión de vivir una determinada forma de vida, que es la humana.

De ahí que para el hombre vivir sea forzosamente *acertar* o *errar,* porque como la vida humana no está hecha, sino que tiene que hacerla, su realidad es problemática, no está asegurada, y si no elige bien entre sus posibilidades, no la consigue, se le escapa, la yerra, y por eso su vida se convierte en un *error,* un apartamiento o desviación de la *suya* propia, única que le es posible; a ese esencial fallo de la vida, que se suplanta a sí misma, se llama inautenticidad.

Pero —se dirá—, ¿no hay una multitud de posibilidades en principio deseables y apetecibles, de tal manera que su no realización implica una penosa renuncia y una esencial limitación de la vida humana? ¿No queda justificada cada una de ellas por su mero carácter deseable, de acuerdo con el cual podrían ser elegidas sucesivamente por el hombre? Esto sería cierto si no fuese por dos determinaciones esenciales de la vida humana, ya aludidas: una, la conexión de las posibilidades entre sí; la otra, la limitación temporal

del hombre. Hemos visto cómo las posibilidades se condicionan mutuamente, de tal modo que se exigen o se excluyen; toda decisión complica, pues, otras, en forma positiva o negativa: si un hombre decide dedicarse a la investigación científica, como ésta requiere hábitos de observación, reflexión y sedentarismo, esta posibilidad elegida elimina de su horizonte la de ser aventurero o negociante; a la inversa, esos mismos hábitos intelectuales determinan una actitud concreta ante las cosas; sería apetecible amar a multitud de mujeres —a todas las que se presentan como *amables*—, y tal vez nos sentimos realmente solicitados por esa muchedumbre de posibilidades; pero tan pronto como una de ellas se cumple y se hace efectiva, este amor a una mujer concreta altera nuestra situación respecto a todas las demás, en cuanto posibilidades amorosas. Parece que la sucesión podría permitir cierta indiferencia respecto a la elección de las posibilidades, y nos liberaría de la necesidad de acertar; se podría elegir primero una posibilidad y luego otras; pero es el caso que el hombre tiene un tiempo limitado; su vida empieza y acaba, sus días están contados; si se dispusiese de un horizonte temporal indefinido, cabría el error sin consecuencias, es decir, lo que llamamos error sería rectificable, y por tanto, en definitiva no error; pero como la vida se acaba, cada año, cada día o cada minuto es insustituíble, y el tiempo perdido no se recupera: la busca del tiempo perdido sólo puede hacerse irrealmente, y además invirtiendo o consumiendo en ella otro tiempo, el que todavía nos queda, el único que nos resta ya. Y no es esto sólo: el tiempo de la vida no es pura cantidad, sino que está cualitativamente diferenciado; no es que dispongamos de *tanto* tiempo; es que ese *quantum* temporal es siempre un *quale*: la estructura de las edades diversifica el tiempo y hace que cada porción de él no sólo sea única en el sentido de irrecuperable, sino que no es intercambiable con ninguna otra. Hay una edad para jugar al aro, y otra para ser estudiante, y otra para ser académico, y si se deja de hacer una de esas cosas a su tiempo, ya no se hará nunca; las posibilidades llevan su fecha —su fecha biográfica y otra en el calendario de la historia—, y con ella, realizadas o no, a veces por puro azar, se desvanecen, dejando una huella o un hueco.

Por esta razón, no tenemos más remedio que acertar; el error se paga con la vida —se entiende, con insustituíbles porciones de esa vida limitada, que es lo que tenemos—. La inautenticidad —la forma humana del no ser— acecha incesantemente al hombre, amenazado en cada instante por la oquedad de esa vida que él mismo tiene que hacer. Como los días están contados y cualificados, el hombre tiene

que *darse cuenta* de lo que hace, en los dos sentidos que tiene esa expresión: darse cuenta como saber lo que hace, y darse cuenta y razón de ello; estos dos momentos juntos constituyen la justificación del vivir. Pero, en rigor, nuestra lengua emplea una expresión algo distinta, mucho más exacta: no decimos que el hombre sabe lo que hace, sino sabe lo que *se* hace; éste *se* señala el momento de reflexividad, de presencia de la vida a sí misma; recoge también el matiz de que lo que el hombre hace lo hace para sí —algo parecido a la voz media griega—; por último, deja traslucir el vago barrunto, al menos, de que lo que el hombre hace es a sí mismo. En suma, el hombre sólo puede vivir sabiendo lo que se hace, dándose razón de ello; porque la vida misma es razón; y ésta no es un aditamento extrínseco al vivir, sino su propia forma humana; esto es lo que quería decir al escribir que nuestra vida sólo acontece como justificación.

73. La moralidad de la vida

La consecuencia inexorable de lo que acabamos de ver es que la responsabilidad pertenece a la estructura misma de nuestra vida. El hombre se siente desde luego, quiera o no, responsable de lo que hace, porque para hacerlo ha tenido que elegirlo, decidirse a ello, y sólo ha podido ejecutar esto justificándoselo a sí mismo. La responsabilidad no es, pues, consecutiva al acto humano, sino constitutiva; como todo hacer necesita justificarse, es ya, desde su mismo origen, justificado o injustificado; en suma, justo o injusto. Esto significa que la moralidad no es un añadido a la realidad de la vida humana, de suerte que ésta fuese, por sí, ajena a lo moral, y sólo adquiriese ese carácter mediante un contacto o referencia a un "orden moral" del tipo que se quiera, sino que la vida humana es, en su propia sustancia, moral.

Pero conviene agregar algunas precisiones. En primer lugar, es menester no perder de vista la distinción entre actividades y haceres; las primeras son mecanismos que se disparan y cuyo curso no está en mi mano y no soy, por tanto, responsable de él; los segundos no "se dan" simplemente en mi vida, sino que la constituyen, y soy solidario de ellos: son lo que yo *hago,* por algo y para algo, y por esta razón soy responsable; son, pues, los haceres, no las actividades, los que incluyen como ingrediente la moralidad. Pero, en segundo lugar, lo que confiere al hacer su carácter esencial es, precisamente, su porqué y su para qué; éstos no son, por tanto, extrínsecos, sino

que pertenecen al hacer mismo, el cual sin ellos es ininteligible, porque en realidad sin ellos no *es*; por consiguiente, la consideración de lo "hecho" en un hacer es una abstracción, porque abstrae o prescinde de su efectiva realidad en la vida, de su conexión con aquello por lo cual es hecho; la moralidad sólo pertenece *per accidens* a lo hecho, y recae primaria y plenamente sobre el hacer en su concreción e integridad, es decir, en cuanto se *justifica* y, por tanto, se ejecuta. En tercer lugar, hemos visto que los motivos de un hacer son otros haceres proyectados, cada uno de los cuales sólo adquiere su efectividad, incluso como proyecto, al referirse a sus propios motivos; y en última instancia, todo hacer concreto depende del proyecto general que es la pretensión de cada hombre, que es —literalmente— lo *decisivo,* porque es ella quien decide a la vez la realidad y la moralidad de los diversos haceres; lo primero ha sido explicado ya; veamos los segundo.

Lo que el hombre hace, lo hace, en definitiva, en vista de la figura de vida que ha proyectado, del personaje imaginado que pretender ser; esa pretensión es la que da razón de cada uno de los haceres, y la moralidad de éstos depende, en un primer estrato, de su adecuación respecto a ese esquema total, de la autenticidad en cuanto a la pretensión que cada uno es; cuando el hombre sustituye los motivos que nacen de su íntima pretensión por otros cualesquiera, se falsea a sí mismo, suplanta su auténtica personalidad por otra, se convierte en hueco de sí mismo; y ésta es la raíz de la inmoralidad.

Pero no basta con esto. Queda en pie el problema del esquema genérico o proyecto total de la vida; porque no está dicho que todo proyecto vital sea auténtico. La mayoría de los hombres lo reciben del contorno, lo toman del repertorio de formas sociales vigentes, sin última solidaridad con él; otros lo toman también de ese mismo contorno, pero lo repiensan, se lo apropian o hacen *suyo,* y le confieren así autenticidad; algunos, por último, imaginan por su propia cuenta una figura de vida que emerge de su mismidad, a la cual se sienten llamados, y que por eso se llama *vocación.* Como la vida misma, en su torso general o figura, es *elegida,* no está impuesta esquemáticamente desde fuera, la moralidad afecta en último rigor a esa *pretensión* misma del hombre; es ella la que es acertada o errónea, la que es auténtica o una desviación o falsedad radical.

Y aquí empieza lo grave. En efecto, la vida humana es circunstancial, y sólo en vista de la circunstancia tiene realidad concreta; por consiguiente, la pretensión del hombre sólo tiene sentido en

vista de esa circunstancia. La primera necesidad *moral* es, por tanto, la misma que descubrimos como función radical del pensamiento; hacerse cargo de la circunstancia en que el hombre se encuentra. Pero esto quiere decir dos cosas: tenerla presente en su *integridad* y en su *perspectiva* justa. La mutilación de la circunstancia, que amputa a ésta esenciales zonas suyas, predetermina la inautenticidad de la vida. La inversión de la perspectiva adecuada hace que el hombre se comporte erróneamente respecto de la circunstancia, y falsea de igual manera su vivir. No se olvide que esa mutilación o esa inversión pueden afectar a épocas enteras, en las cuales es casi imposible —al menos sumamente difícil y problemático— que se den vidas individuales llenas y auténticas. Recuérdese la amputación de los últimos planos de la circunstancia —la escatología— o su esencial oscurecimiento en los últimos siglos, que apenas han contado con el horizonte de las postrimerías. No se olvide, pues, que hacerse cargo de la circunstancia quiere decir contar con *toda* la circunstancia, en la *perspectiva real* de ésta. Ya esto permite ver la radical insuficiencia de toda moral que no sea *además* una moral de ultimidades; el no ver esto ha lastrado de esterilidad los intentos —por lo demás perspicaces y extremadamente valiosos— de la ética de las tres últimas centurias.

Pero la circunstancia, que encierra un horizonte de constitutiva latencia, sólo puede estar "presente" en la imaginación, y sólo mediante ella puede contarse con su realidad íntegra. ¿Cuál es la función de lo imaginativo respecto de la autenticidad y la moralidad de la vida?

74. Imaginación y autenticidad

La vida humana envuelve un esencial *a priori,* en el sentido de que tiene que ser previvida imaginativamente, y sólo así se hace *posible* su efectiva realidad. La imaginación es, pues, un requisito de la vida, porque ésta no sólo se realiza a sí misma, sino que se hace como posibilidad: no es mera actualización de potencias ya dadas, sino que esas potencias se actualizan como recursos para conferir actualidad a las posibilidades resultantes de la proyección imaginativa de una figura de vida o pretensión sobre la circunstancia en que el hombre se encuentra.

Ahora bien, los esquemas vitales no son nunca creación *sensu stricto*; la imaginación "creadora", como la vida misma, no es capaz de crear *ex nihilo,* sino sólo con un material que está ahí, y que es

la realidad —de todo orden— que encontramos en nuestro contorno. Esas figuras son halladas por lo pronto en el mundo social que nos rodea, como esquemas genéricos que el hombre recibe de fuera, que se le presentan como modelos entre los cuales puede elegir. Pero adviértase que esos esquemas o modos de ser hombre no tienen una realidad sensible y "actual", que pudiera ser percibida de modo inmediato, sino que se extiende en el tiempo, como pasado y proyecto de cada cual, y su misma aprehensión es de orden imaginativo. Yo puedo *ver* a un hombre; pero el esquema o figura de su vida no puedo verlo, sino sólo imaginarlo, en *vista* de los datos presentes que encuentro ante mí y que me permiten reconstruir ese proyecto. La imaginación es indispensable, por tanto, hasta para adscribirse a un esquema recibido, de igual manera que es menester para leer una novela, y no sólo para escribirla. La afirmación de Ortega de que la vida es, por lo pronto, faena poética, ha de tomarse en todo su rigor, y no como un *desideratum,* sino con una exigencia ineludible; únicamente cabe mayor o menor originalidad en esa invención poética o novelesca en que consiste toda vida humana.

Por otra parte, esos esquemas son abstractos, por ser genéricos; yo encuentro en mi contorno social a Juan, que es médico; a Pedro, que es comerciante; a Antonio, que es carpintero; a Pablo, que es militar; a Enrique, que es pintor; a Luis, que es sacerdote; a Manuel, que es futbolista; a Andrés, que es ladrón —y análogamente ocurre con las mujeres—; pero en cuanto esquemas de vida que me son *propuestos,* tienen una significación típica y abstracta, porque yo no puedo ser ese médico concreto que es Juan, sino "médico, *como* Juan", y así en los demás casos; es decir, tengo que henchir de contenido concreto y circunstancial ese molde vacío que es el esquema, para imaginarlo como *mi* ser médico, comerciante o pintor. La imaginación interviene por segunda vez para pasar de la mera aprehensión de los proyectos como ajenos a su apropiación como *posibilidades* mías. Pero la cosa no termina aquí.

En efecto, los esquemas genéricos que encuentro en mi contorno y que me parecen adscritos a individuos determinados no agotan el proyecto vital de ninguno de éstos; es decir, la pretensión de Juan no se agota en ser médico, ni siquiera en *su* ser médico, esto es, en ser médico de una manera precisa y determinada, sino que este esquema parcial se articula con otros momentos en la pretensión *total* de Juan, de la cual se deriva su "profesionalidad"; quiero decir con esto que el ser médico es elegido también, en vista de una pretensión primaria y original, que se articula y diferencia en múltiples ingre-

dientes o modos, de acuerdo con el horizonte de posibilidades existentes. Por tanto, la adopción de un esquema, incluso tópico y recibido, no sólo exige una "traslación" de él a mi concreción circunstancial, sino, ante todo, una *elección* de él y no de otro, en vista de una pretensión integral, todo lo vaga que se quiera, de la que soy insustituíble autor, y dentro de la cual el esquema recibido funciona desempeñando un papel muy determinado. Este es, pues, el tercer momento en que actúa inexorablemente la imaginación.

Esto tiene una consecuencia clara: aun en el caso de los modos de vida recibidos y no *originales,* es decir, no procedentes de la imaginación personal del hombre que los ha inventado, su grado de realidad en la vida de cada uno —es decir, de autenticidad— es función de la imaginación del individuo. Sólo ésta, en efecto, permite la plena aprehensión o posesión de su contenido, en cuanto son trayectorias de vida que no están dadas de una vez para todas, sino que necesitan *hacerse*; en segundo lugar, sólo la comprensión —imaginativa en porciones esenciales, como antes vimos— de mi propia circunstancia hace posible que esos esquemas sean *míos* como posibilidades reales y no meramente ficticias; compárese, por ejemplo, mi relación con la figura de vida "ingeniero" y con la de "mago" o "señor feudal"; yo puedo imaginar por igual esos esquemas, tenerlos presentes como tales; pero mientras el primero es imaginable en concreto, articulado con la totalidad de mi circunstancia, y por eso digo que es una posibilidad mía, el segundo y el tercero sólo se pueden imaginar en abstracto o fuera de mí, y la imaginación de mi circunstancia en su impleción los descarta o elimina desde luego. En tercer lugar, y esto es lo decisivo, la autenticidad de la vida se mide por la radicalidad de la elección entre sus posibilidades; cuando la imaginación es deficiente, ocurre una de estas dos cosas: o la elección se hace en vista de una porción de la circunstancia, con exclusión del resto, y así quedan obturadas otras posibilidades, de manera que se elige dentro de un horizonte más angosto que el real, y el sujeto se adscribe a una figura de vida que tal vez no fuese la preferida entre todas las efectivamente existentes; o bien, por falta de una comprensión imaginativa adecuada de la propia pretensión, se adhiere tibia y débilmente al esquema elegido, sea éste el que quiera, incluso aunque coincida materialmente con el auténticamente preferido, y la vida resulta así dotada de un grado inferior de realidad.

Pero, en rigor, la cosa es todavía más profunda; porque esos esquemas vitales que se encuentran en el contacto social han sido

inventados, imaginados algún día por hombres que no los hallaron existentes, sino que los forjaron para dar forma a la irreductible originalidad de sus pretensiones; es decir, la vida sólo existe como plenitud cuando se adscribe con necesidad a una figura determinada; a esto es a lo que propiamente se llama autenticidad; y sólo se logra inventiva y originariamente, porque mi vida es *mía,* y en su forma concreta y más real que tiene que ser *sólo mía,* única e insustituíble, y cada uno de los hombres tiene que imaginarla por sí —aunque con todos los recursos del contorno—, y en la medida en que no es personalmente imaginada no es vida auténtica, sino precipitado o fósil de otras vidas —auténticas en su origen—, es decir, vida recibida o socializada, que no es propiamente *mía,* sino la de cualquiera, y por tanto no es vida humana en su realidad plenaria, sino en uno de sus modos deficientes. En suma, la vida humana tiene su raíz en la imaginación, por ser una extraña realidad que, aunque no de la nada, se hace a sí misma incluso como posibilidad, y su autenticidad está condicionada por esa esencial dimensión imaginativa.

Sin embargo, al llegar aquí surge una nueva cuestión. La imaginación es un requisito imprescindible de la pretensión o proyecto vital de un hombre y de la existencia de sus posibilidades en cuanto tales; pero, supuestos ya estos ingredientes, la realización efectiva de la vida postula la presencia de ciertos recursos, sin los cuales las posibilidades ni siquiera logran actualidad. Y hay que preguntarse cuál es la relación de la imaginación con los recursos y, por consiguiente, con la vida efectivamente vivida.

75. El placer estético y el arte

No es mi propósito hacer aquí, ni siquiera esbozar, una teoría estética ni una interpretación del arte; se trata de dos cuestiones distintas aunque conexas, cuyo planteamiento suficiente requeriría una serie de indagaciones que no son de este lugar. Mi intención es mucho más concreta y modesta: se reduce a señalar el punto en que el goce de la belleza y la necesidad —necesidad humana— del arte irrumpen en la realización imaginativa de la vida.

En mi opinión —permítaseme omitir aquí una justificación que sería exigible, pero nos llevaría demasiado lejos—, el objeto estético primario, aquel en que tiene su lugar originario el descubrimiento y la vivencia de lo bello, es el cuerpo humano. Las demás formas de goce estético se podrían derivar de éste en dos direcciones: la

primera consiste en un proceso de abstracción, en virtud del cual se aíslan en el goce producido por el cuerpo humano los elementos estrictamente estéticos, y se distinguen de otros de diferente índole, aunque tal vez no del todo separables, unidos en una vivencia compleja única; la segunda, de matiz casi opuesto, tiende a una ampliación analógica del placer estético, extendido a las realidades "complicadas" efectivamente con el cuerpo: lo que se llama, en sentido lato, el "alma", los haceres humanos y la forma misma de la vida como proyecto, sus contenidos, las formas producidas por el hombre en vista de ese proyecto, las formas "naturales".

Este punto de vista permitiría, a mi entender, barruntar la conexión entre la belleza y el arte, que ha solido plantear tan espinosos problemas a la estética. En efecto, se considera habitualmente que hay, de una lado, ciertos objetos bellos, de belleza —pudiéramos decir— inmanente, que se agota en ellos mismos: una flor, una gema, un paisaje, un meteoro, un rostro de mujer; y de otro lado, determinados objetos *hechos* por el hombre, con un propósito determinado, que apuntan a conexiones significativas y a los que pertenece *también* —al menos usualmente— la belleza; pero una belleza que con frecuencia no recae sobre el objeto mismo, sino sobre las alusiones que encierra o sobre el artificio en cuanto tal, como en el caso de una repulsiva úlcera, bellamente pintada; estos objetos son los "artísticos": una estatua, un cuadro, una catedral, una sonata, un soneto. Y la estética ha dudado casi siempre de si su tema es la *belleza* del primer grupo de objetos, o bien la estructura y los requisitos del segundo, o, por último, la relación entre uno y otro, en la medida en que lo bello se da como ingrediente en ambos. Veamos la cuestión un poco más de cerca.

Las artes tienen una función comunicativa, semántica, que denuncia intenciones nuestras. "Hay operaciones —ha escrito Ortega [3]— en las cuales producimos una obra material con la voluntad deliberada y exclusiva de que sea signo de nuestras intenciones. La obra es entonces formalmente un aparato de significar. Una de las más amplias y egregias dotes del hombre es esta creación de signos, la actividad semántica. En ella lo que hacemos lo hacemos para que otro venga en noticia de algo que hay en nuestra intimidad y que sólo puede ser comunicado al través de una realidad corporal. El lenguaje es una de estas obras semánticas. La escritura es otra. Pero también lo son todas las bellas artes. No menos que la poesía, son

[3] *Velázquez*, cap. I, "La reviviscencia de los cuadros" (publicado en *Leonardo*, núm. XIII, Barcelona 1946). [*Papeles sobre Velázquez y Goya*, 1950, p. 18-19.]

música y pintura sustantivamente faenas de comunicación. Como en la poesía el poeta dice a otros hombres algo, también en el cuadro y en la melodía..." Nada de esto parece poder decirse de los objetos "naturales", ya sean un cedro, una aurora boreal o un rostro; y sin embargo, tal vez esta afirmación sea apresurada e inexacta.

Porque ¿no es el cuerpo humano un aparato de significar? Su realidad física, ¿no apunta a determinadas intenciones nuestras y las manifiesta o denuncia? ¿No expresa nuestra intimidad y ejerce así, con su pura presencia, una función comunicativa? Ciertamente. Pero se dirá que el cuerpo me es dado, está ahí, no lo hago yo, y si bien *permite* que yo ejecute funciones comunicativas, no lo es él mismo en su realidad plástica, y por consiguiente en aquella dimensión en que reside su belleza. No obstante, ¿hasta qué punto es esto verdad? Parece sobremanera discutible. Porque ¿es cierto, en último rigor, que el cuerpo me sea dado y no lo haga yo? Salvo en el caso límite —siempre problemático— del niño, el cuerpo humano tiene una figura o aspecto determinado, que resulta de lo que el hombre hace con los recursos biológicos y sociales que le son dados. El hombre se viste, se peina, se adorna de un modo y no de otro; mantiene su cuerpo limpio o lo deja ensuciar; lo abandona a su espontaneidad o le impone una silueta determinada; incluso ese mismo abandono supone que el hombre ha elegido esa posibilidad, es decir, que ha decidido *hacerse* un cuerpo "abandonado". En el cuerpo expresamos nuestro proyecto vital —cada individuo el suyo, y cada época histórica su esquema colectivo—. Por eso "leemos" fácilmente en la mera presencia física de una persona las líneas generales de su biografía, y un cuadro o una estampa nos revelan súbitamente la estructura genérica de las almas de un tiempo o de un grupo social. En el caso de la mujer —que actualmente dispone de un repertorio de posibilidades corporales mucho más amplio que el varón— una simple ojeada descubre esenciales porciones de su pretensión o proyecto vital: el vestido, el peinado, el maquillado, la acentuación, exhibición u ocultación de las formas, el ritmo del andar, el repertorio de gestos y ademanes, en suma, el cuerpo que cada mujer *se hace* con los elementos naturales, sociales y económicos de que dispone, revela lo que esa mujer *pretende ser*: mecanógrafa, gran dama, mujer de su casa, "madre abnegada", cortesana, "joven devota", obrera, monja, universitaria, "señora importante", muchacha de buen tono, mujer de rompe y rasga, deportista...

Dicho con otras palabras: el cuerpo humano es ya una obra artística, y responde al sentido general de éstas: podríamos decir, for-

zando un poco las cosas, que es un género artístico, y el quehacer humano consistente en "hacerse" el cuerpo, un arte. La verdad residente en esta exageración resulta visible tan pronto como se considera un caso real que extreme *de facto* ese quehacer, como ocurre con la mujer refinada.

Este punto de vista nos lleva a dos órdenes de consecuencias. En primer t6rmino, si el cuerpo humano es el objeto en que surge originariamente la vivencia de lo bello, y ese mismo cuerpo es ya hasta cierto punto un resultado de la actividad artística del hombre, la conexión, tan problemática desde otros ángulos, entre lo estético y el arte parece clara y nada azarosa. Por otra parte, el cuerpo es "hecho" de cierto modo que tiende a conseguir determinada *belleza,* en vista de una pretensión o proyecto vital concreto. Es decir, el imaginar una figura de vida implica la imagen de una figura corporal, dotada de una peculiar cualidad que le confiere el carácter de "deseable", "apetecible" —con más rigor, *preferible*— y que llamamos belleza. Finalmente, esta misma cualidad, analógicamente, se extiende a la totalidad del esquema imaginado y a las formas y contenidos en que éste se articula y realiza. Aparece, pues, la vida entera, en cuanto vida imaginada, como provista de una dimensión estética que le es esencial. Recuérdese el hecho de que en las formas de humanidad más primitivas aparecen las actividades de orden estético: el adorno, el tatuaje, el uso de máscaras, las danzas y cánticos, los trabajos ornamentales. Se ha insistido en que los utensilios procedentes de diversos grupos étnicos se reconocen o identifican mucho mejor que por su forma "técnica" y utilitaria, sensiblemente semejante, por su ornamentación artística, en la que se denuncia más profundamente la pretensión íntima del hombre que los fabrica.

Pero todavía hay algo más. Cuando se subraya la dimensión imaginativa del arte, se advierte inmediatamente que hay en la obra de arte una desproporción enorme entre su "realidad" virtual y los "recursos" empleados en ella; es decir, el arte es una fabulosa potencia de virtualidad en cuanto tal, una fuente de posibilidades *sensu stricto,* y por tanto envuelve una incomparable ampliación del horizonte humano; por la misma razón, es una potencia de evasión de la circunstancia efectiva, que permite al hombre apartarse o divertirse de la vida real, tal vez miserable o angustiosa, en todo caso grave y llena de responsabilidad, preocupación y problematismo. Por esto el arte es siempre un esencial *divertimiento,* y los que, con pretexto de "dignificarlo", han querido ungirlo con inauditas trascendencias, en rigor lo han vaciado y empobrecido. Pero no se piense sólo

en el momento negativo de este divertirse; no se trata únicamente de apartarse *de* la situación real: es también convertirse *a* otras imaginadas, y superar así parcialmente la limitación constitutiva de la vida. El hombre, que sólo puede realizar una vida, excluyendo a la vez todas las demás posibles, no "realiza", pero sí "cumple" en otra dimensión, gracias al arte, ciertas posibilidades que no le es dado vivir en el sentido más pleno de la palabra, en el de nuestra vida individual efectiva; el arte tiene una irrenunciable función de *sueño.*

Conviene, sin embargo, no trivializar esto que acabo de decir. Se pensará, efectivamente, en las "vidas" que asume y vive ficticiamente el autor o el lector de novelas, el dramaturgo o el espectador teatral; así es, en efecto; pero no es esto sólo: también son ensayos de posibilidades humanas, con más auténtica innovación todavía —y por tanto con mayor enriquecimiento vital—, las formas más "irreales" del arte, ya se trate de Rimbaud, Juan Ramón Jiménez, Debussy o el Goya de los años últimos. Y esta "invención" de posibilidades que es la actividad artística reobra, a su vez, sobre la vida efectiva que cada uno de nosotros tiene que vivir y que está tejida primariamente de ese modo de ser sutil y extraño que llamamos *posibilidad,* a la cual acontece a veces realizarse.

Pero, sin embargo, ni siquiera la invención de posibilidades —y así el arte— está desligado de la situación efectiva en que históricamente se encuentra el hombre. No podemos imaginar, menos pretender en serio, ser *cualquier cosa.* Y esto nos remite a una última cuestión.

76. Lo personal y lo histórico en la vocación

Normalmente, la vocación consiste en que nos sentimos llamados a una figura de vida determinada, que nos da voces y nos provoca a realizarla. Esa figura sólo existe, por lo pronto, como esquema o proyecto, es decir, es imaginada por nosotros y suscita una adhesión nuestra, un anhelo de vivir en realidad esa vida fingida que tenemos ante los ojos. Pero ese esquema, que como vida *nuestra* sólo era ficción, estaba ahí ya, como vida ajena; en otros términos, lo usual es que encontremos ese proyecto vital, realizado de otros modos, y por tanto genéricamente para nuestros efectos, en nuestro contorno social. Esto implica que lo más original nuestro, aquello en que se expresa nuestra irreductible y única individualidad, tiene sus raíces también en la situación en que nos encontramos, y por consiguiente en los demás y en la coyuntura histórica en que nos

ha tocado vivir. ¿Cómo es esto posible? Y en segundo lugar, ¿hasta qué punto es cierto?

Vivir es encontrarse en una circunstancia determinada y tratar con ella; por tanto, toda figura de vida implica ya una circunstancia, de la cual es inseparable; tan pronto como nuestro proyecto vital alcanza un mínimo de concreción, tiene que envolver, como esencial ingrediente suyo, un mundo en el cual habría de vivirse esa vida imaginada. Ahora bien, para que la vida soñada o en proyecto no sea un mero esquema abstracto, sino que tenga capacidad de incitación, es menester que sea representada de una manera concreta, es decir, en un mundo. Nuestra vocación, si lo es, tiene que ser el sentirnos llamados a vivir una vida de tal perfil preciso en una circunstancia determinada.

Pero ¿en cuál? Naturalmente, no tenemos intuición de otro mundo que de aquel en que vivimos; estamos históricamente condicionados, ante todo, por el sistema de creencias en que nos encontramos y en que fundamos nuestro vivir, en segundo lugar por la estructura del mundo social y material que nos rodea. Esto quiere decir que el sentido *primario* que el verbo vivir tiene para nosotros es sinónimo de *vivir en este mundo*: la vida se nos presenta desde luego como circunstancializada, cualificada por lo que, al intentar rebasar esa limitación, aparecerá como historia. La vocación, que es lo personal, tiene a la vez, inexorablemente, contextura histórica.

Pero —se dirá— ¿no es constante en el hombre el afán de escapar a su mundo, de sustraerse a sus circunstancias, de trasladarse a otras distintas, a las que, precisamente, se siente llamado o vocado? En efecto, pudiéramos añadir que a la vocación le es esencial una alteración de la circunstancia *dada*; pero no hay en esto ningún misterio. En primer lugar, la circunstancia *otra* que el hombre imagina o desea, *viene de ésta*; es decir, es fingida en vista de la presente, y tiene en ésta su fuente vital, su origen efectivo; se podría mostrar cómo todas las formas irreales de vida que el hombre ha ido imaginando, todos sus *desiderata,* los ideales e incluso las utopías, emergen de la situación concreta de los hombres que los han soñado; de un modo o de otro —por prolongación de sus rasgos, por amputación de sus dificultades, aunque sea por contraposición—, todo proyecto vital acusa su filiación histórica de una situación efectiva. Por otra parte, decía que toda vocación implica una alteración de la circunstancia dada; y no puede menos que ser así, porque la vocación supone una nueva vida, aún inexistente, sólo imaginada, y cada forma de vivir significa una perspectiva propia y reobra sobre la cir-

cunstancia, que a su vez es siempre circunstancia de un yo concreto, que en ella ejecuta su vida única e insustituíble. Esto explica la esencial conexión y alteración, al mismo tiempo, que la vocación supone respecto de la circunstancia del que se siente llamado.

Este segundo elemento adquiere una importancia decisiva; porque con frecuencia, la innovación que la vocación supone es tal, que resulta ésta irrealizable en la situación existente, y postula un mundo nuevo; por eso las pretensiones originarias de los hombres son el motor de la innovación histórica, el factor dinámico que impone la transformación de las circunstancias. De otro lado, en la medida en que la resistencia del mundo —individual o colectivo— se opone a esta transformación que la vocación suele implicar, corre ésta el riesgo de permanecer incumplida; la felicidad o infelicidad depende esencialmente de la adecuación de las vocaciones con la circunstancia en que han de realizarse; y una defensa contra la vocación frustrada es su transferencia a un plano imaginativo, en la utopía, la ficción artística o el simple y esencial "soñar despierto". Y si bien es verdad que el hombre está afectado siempre por un constitutivo descontento, no lo es menos que en líneas generales la circunstancia tolera las inflexiones que la pretensión personal tiende a imponerle, y por eso es cierto, como ha dicho alguna vez Ortega, que la vida, en su cuenca general, es en todas las épocas feliz.

Este carácter circunstancial e histórico de la vocación personal se manifiesta, por contraposición, en la expectación y el deseo de la *otra vida,* de la beatitud en el *otro mundo.* La radical discontinuidad entre nuestra circunstancia actual y ese mundo, verdaderamente otro, que esperamos impide que sea objeto de nuestra vocación *sensu stricto,* en el sentido de un proyecto vital que constituya nuestra pretensión, sino sólo su término. Se puede pretender —como Descartes decía— ganar el cielo; pero la vida celestial, por ser inimaginable, salvo de un modo muy irreal y esquemático, excede como tal vida de nuestra pretensión; y si podemos "proyectarnos" hacia ella, en rigor no podemos *proyectarla* [4].

* * *

La realización de la vida remite, como hemos visto, a dos zonas de problemas: el horizonte histórico de nuestro vivir y el fondo personal de nosotros mismos, patentizado por el hecho de la vocación. Será menester ahora considerar estas últimas cuestiones.

[4] Véase "La felicidad humana: mundo y paraíso" (en *Ensayos de teoría*). [*Obras,* IV.] Cf. también *La imagen de la vida humana* [*Obras,* V] y *La estructura social* [*Obras,* VI].

X

LA VIDA HISTORICA

77. Los días contados

La vida humana individual, como vimos en el capítulo anterior, "data" siempre de un principio o *terminus a quo,* que para ella se presenta como un pasado; quiero decir con esto que el hombre se encuentra *ya* viviendo, pero no *desde siempre*; de un modo puramente descriptivo, podríamos decir que el modo de hallarse en la vida no es *empezar a vivir,* ni tampoco *vivir* sin más, sino *haber empezado a vivir*; el comienzo de la vida es esencialmente pretérito, y esto hace que esa vida se presente al hombre, desde luego, como *temporal.* Este tiempo pretérito se conserva en el hombre en dos modos distintos: como tal pasado, como tiempo *sido,* en el *recuerdo*; como tiempo allegado o *acumulado* —en ese sentido, como "haber" presente de la vida, esto es, como su *sustancia*— en la *edad.* Una cosa es el tiempo que se ha *pasado,* otra la edad que se *tiene*; el hombre, desde que empezó a vivir, ha hecho y le han pasado tales cosas determinadas; pero siente a la vez que, en ellas y con ellas, se ha hecho a sí mismo lo que es: un hombre de tal edad concreta; aparte de lo que halla en su memoria —aunque en esencial conexión con esto—, el hombre se siente a cierta altura o nivel de la vida, y esta determinación pertenece al modo mismo de encontrarse. Mientras los recuerdos son elementos de la "vida" psíquica, la edad pertenece a la estructura de la vida efectiva, desde la cual hay que entender, por ejemplo, la función del recuerdo como tal.

Pero, por otra parte, y con absoluta inmediatez, la vida está, como hemos visto con insistencia, proyectada hacia el futuro, y es anticipación de sí misma. En esa distensión temporal entre un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* se constituye la móvil e ines-

table realidad del *instante* presente que es la vida en su efectividad actual.

Sin embargo, ese *terminus ad quem* resulta problemático; el horizonte vital es elástico y se va dilatando a medida que se avanza en la vida; desde una proyección hacia planos muy próximos, la perspectiva vital va adquiriendo mayor profundidad. El niño y el adolescente se dan cuenta de que vivir es ir haciendo unas cosas tras otras, encaminadas a un término que es "ser mayor"; cuando se preguntan a sí mismos "qué van a ser", se sienten proyectados hacia una forma de vida adulta, que se les presenta como dotada de sustantividad y estabilidad. Mientras esto ocurre, la vida se presenta, a la vez, como indefinida e ilimitada: se puede ser muchas cosas, cualesquiera, es decir, "todas"; por eso, la vida del hombre o de la mujer muy jóvenes no tiene todavía *forma,* sino que es pura indeterminación y posibilidad. Pero cuando se va llegando a "ser mayor", se cae en la cuenta de que esto no significa instalarse en un presente estable, sino que vivir sigue siendo hacer algo en vista del futuro; como el horizonte visual, el de la vida se aleja a medida que se avanza en ella. Y cuando el horizonte empieza a adquirir un contorno preciso, cuando se palpa la limitación de la vida en el tiempo futuro, terminada por la muerte, se siente el vivir como algo concluso, con figura y estructura interna: como la realidad de los días contados.

Entonces empieza a funcionar la muerte como un ingrediente dinámico del vivir. No quiere esto decir que el adolescente, por ejemplo, no sepa que los hombres mueren y que él mismo ha de morir; lo sabe, pero no cuenta con ello, es decir, no vive en vista de la muerte, sino que ésta funciona para él en tal lejanía, que en rigor está fuera de su horizonte, "más allá" de él: son las efectivas calendas griegas, el "largo me lo fiáis" de Don Juan. Cuando el hombre incluye, por decirlo así, la muerte en el proyecto de su vida, el tiempo de ésta se articula, y a su mera cantidad se añade una cualificación, en virtud de la cual cada porción temporal tiene una "significación" precisa dentro de la totalidad que es la vida. En esto consiste, como ya vimos, la *edad,* que constituye una determinación del vivir, uno de cuyos caracteres es el de que cada momento de la vida, al ocupar un puesto concreto y único, queda referido a todos los demás, y éstos acusan así su presencia —pretérita o futura— en el instante actualmente vivido. El hombre que vive como siendo de cuarenta años, se siente a una altura concreta de la vida, y ésta funciona para él así en su integridad y, por consiguiente, de manera

unitaria. Gracias a esa doble limitación cuantitativa y cualitativa, la vida se organiza en una perspectiva interna, que es uno de los momentos de su estructura sistemática.

Pero al atenerme hasta aquí a la vida individual por sí sola, realizaba una abstracción deliberada, que inmediatamente hay que integrar en la realidad concreta. Porque, en efecto, esa muerte con que topo en cierto momento de mi vida, con la que empiezo a contar en serio en otra fecha, no es la mía, que no aparece en modo alguno —por eso vivo—, sino la ajena. No sólo ajena, sino algo más: social. Porque la muerte individual, la muerte del individuo concreto a quien veo morir o de cuyo fallecimiento tengo noticias, en primer lugar sería por sí misma incomprensible —el gran enigma de nuestra existencia—, y en segundo lugar no tendría significación inmediata para mí sino en cuanto término de la convivencia con él, que así quedaría interrumpida y anulada. Quiero decir con esto que de la muerte del prójimo no se sigue *sin más* la mía y no me haría contar con ella, con todas las consecuencias apuntadas. Esto sólo acontece porque yo encuentro la muerte como contenido de una creencia social en que *se* está; la muerte es, por tanto, la de la gente, la de cualquiera, la de todos los hombres, y en esa creencia viene a alojarse la muerte concreta de cada individuo, y así, en el futuro, la mía propia. Y esta situación explica el hecho extraño de que mientras la muerte es algo perfectamente *obvio,* de que se habla todos los días sin el menor equívoco, cuando se refiere a la muerte de "cualquiera", se convierte en un radical enigma tan pronto como se trata de la muerte *propia,* de la de un prójimo concreto en cuanto tal, o de mí mismo; es decir, mientras la muerte "social" —la muerte *impersonal,* objeto de la creencia vigente— es una trivialidad cotidiana, como tal inteligible, la muerte real y concreta, la muerte *personal,* es constitutivamente incomprensible y misteriosa.

De un modo análogo, yo encuentro las edades en mi contorno social; después de la primera escisión que el niño establece en su mundo —los niños y los "mayores", con una frontera muy precisa entre ambos grupos, que son vividos de modo muy distinto por el niño desde los primeros meses de su edad—, los miembros del contorno se articulan en diferentes edades, que condicionan la relación de cada individuo con ellos. Y entonces resulta que este "venir de" característico de la vida, este "datar" de un comienzo —el nacimiento—, cobra una nueva figura, porque mi vida individual aparece como algo que viene de *otras vidas* —a saber, las de los "mayores"—, que estaban ya ahí cuando la mía empezó; en otros términos, cuan-

do yo empecé a vivir "había" ya vida, que no era, por supuesto, la mía propia, y el "datar" retrocede, en cuanto afecta a la realidad genérica del vivir. Por otra parte, la muerte de los "mayores". que se da *en mi vida* y no pone fin a ella, me hace contar con un horizonte vital más allá de mi muerte, esto es, allende mi horizonte propio. ¿Qué quiere decir esto? Adviértase que no se trata primariamente de que yo *infiera* que antes de vivir yo vivían otros hombres, y que después de que yo deje de vivir seguirán viviendo otros, sino de que pertenece a la toma de posesión de mi vida individual en su integridad la creencia de que antes de mí *había vida,* y después de mí la *habrá.*

Pero conviene parar la atención en esto, si no se quiere dar un salto en el vacío. Porque, como no se trata —repito— de ninguna vida individual como tal, resulta que se cree que antes de mi vida y después de ella —y *mi vida* es el único sentido primario del sustantivo "vida"—, por tanto, aparte y fuera de ella, *hay vida.* Y esto implica necesariamente que se ha pasado de una significación inmediata y directa del término a otra distinta, derivada y problemática, que es menester poner en claro. La vida que había antes de nacer yo y que habrá después de mi muerte es algo rigurosamente distinto de lo que entiendo cuando hablo de la mía individual y de la de otro individuo concreto cualquiera; y, por otra parte, como esa "vida" que había y habrá es también presente, resulta que, junto a la mía, la hay ahora, y la mía "está" en ella, en una conexión que resulta igualmente problemática. El doble hecho de la muerte y el escalonamiento de las edades en "promociones" hace que mi vida se encuentre inserta en una totalidad que excede de su horizonte individual y la "envuelve", y que es lo que llamamos la "vida" histórica. Ahora tenemos que preguntarnos por la estructura que éste tiene.

78. Vida individual y vida histórica

Tenemos que evitar dos errores que amenazan a nuestra comprensión de la realidad histórica. El primero consiste en creer que la historicidad se deriva de la mera temporalidad de la vida humana individual, considerada "en sí" y aparte; es decir, que el hombre, por tener un ser temporal y sucesivo, es histórico, de suerte que aunque no hubiese más que un solo hombre, tendría historia. Pero a poco que se piense se advierte que esto no tiene ningún sentido, porque ser histórico significa precisamente estar referido a una for-

ma determinada de humanidad *entre otras,* estar en un tiempo que, por estar así *cualificado,* es histórico, a diferencia del tiempo cósmico en que giran los astros y se produce la erosión de las rocas. Pero ni siquiera bastaría con que hubiese muchos hombres; desde luego no habría historia si todos fuesen coetáneos; además de haber biografía, habría convivencia, pero historia, no; incluso aunque los hombres fuesen "sucesivos", si las promociones se sucediesen de suerte que se excluyesen y no hubiera coexistencia parcial entre ellas, tampoco habría historia, porque cada hombre sería, una y otra vez, un "primer hombre", o, si se prefiere, un hombre de una "primera promoción". Para que haya historia, es menester que haya muchos hombres, sucesivos, pero parcialmente coexistentes, de tal manera que el "pretérito" —el hombre viejo, que es de "otro tiempo"— sea presente en la vida del que consideramos como "hombre actual"; sólo esta presencia efectiva del mínimamente pasado que es el anciano viviente hace posible la "presencia" virtual del pasado *sensu stricto* y del futuro en la *actualidad,* que es en cada instante la vida efectiva, y por consiguiente la existencia de la historia. (Quede aquí señalado el problema de los requisitos necesarios para que, supuesta la coexistencia real del hombre "actual" con el "pretérito", éste le sea presente a aquél como tal pretérito; esto es lo que falta radicalmente entre los animales y hace imposible que tengan historia; no se olvide que la coexistencia tiene que ser con-vivencia, introduciendo en este término la significación del verbo vivir aplicado al hombre.) En suma, la historia afecta a los hombres en cuanto son una pluralidad coexistente y sucesiva a la vez; la vida histórica es, pues, convivencia histórica.

Pero esto corre el riesgo de llevarnos al segundo error, consistente en pensar que la vida individual no es histórica, sino que *está* en la historia; es decir, que la vida no histórica del individuo humano se incluye o inserta en la historia, la cual sería algo que se *añade* a la realidad estricta y "esencial" del hombre. Ahora bien, esto es rigurosamente inexacto; recuérdese lo dicho en el capítulo III acerca de la dimensión temporal de la circunstancia. Los ingredientes con que hacemos nuestra vida individual son ya históricos, y por tanto lo es ella misma; las cosas se presentan recubiertas por interpretaciones que son un precipitado de lo que ha pasado, se entiende, de lo que otros hombres han experimentado, de lo que han hecho para vivir. La vida de cada uno de nosotros sólo acontece en una situación determinada, y ésta es histórica; y como vivir en concreto sólo es posible en vista de esa situación, su realidad efectiva está

definida por la historicidad. Dicho en otros términos, si bien es cierto que sin convivencia de diversos hombres en promociones sucesivas no hay historia, no es menos verdad que esa convivencia pertenece intrínsecamente a la vida individual, de manera que ésta sólo acontece en una circunstancia definida por un "nivel histórico" determinado y cuyos componentes son lo que *ha pasado* a los hombres del pretérito; es decir, es histórica la trama con que se teje la propia vida del individuo humano —sus creencias, sus ideas, las "cosas" con que se encuentra, recubiertas por su pátina interpretativa, las dificultades y problemas que lo oprimen, las facilidades o recursos que tiene a su disposición y, sobre todo, las *posibilidades* que halla en su horizonte al proyectar su figura vital sobre su circunstancia—; por tanto, la vida individual es, en su misma sustancia, histórica.

Una vez evitados estos dos errores, en que se ha solido caer obstinadamente, tenemos el horizonte franco para intentar comprender la realidad histórica. Pero todavía es menester eliminar un equívoco, oculto en la misma expresión "vida histórica". Por ella, en efecto, pueden entenderse dos cosas: 1) la vida humana —se entiende, individual—, que, a diferencia de otras vidas —animal, angélica, divina—, es histórica; es decir, la vida del hombre, de cada hombre, cualificada por uno de sus atributos esenciales; 2) la vida que había antes de nacer yo y habrá después de mi muerte, y por tanto *hay* ahora también "fuera" de mí y de todos los demás individuos humanos; en otros términos, el ámbito histórico *en* que se da cada una de las vidas individuales: lo que pudiéramos llamar la vida de la historia. Pero inmediatamente se advierte que esta "vida" histórica, en su sentido más directo e importante, no es vida en la significación estricta de esta palabra, sino sólo de modo traslaticio o analógico. Porque vivir consiste en encontrarme yo en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo en ella para sostenerme en la existencia, porque esa vida me es dada, pero no me es dada hecha, y se me presenta, por tanto, como quehacer; la vida es, pues, en su sentido primario, algo que *yo* tengo que hacer, y por eso es *mía,* la de cada cual, absolutamente única e insustituíble, y por consiguiente, *radical soledad,* para emplear la expresión de Ortega. Ahora bien, nada de esto acontece con la historia, que no la hago yo —se entiende, *sólo* yo ni yo *solo*—, que no la encuentro *sólo* por hacer, sino —y esto es precisamente lo grave— ya hecha hasta cierto punto, que no es *mía* —quiero decir, *sólo* mía—; en suma, que radicalmente excluye la *soledad,* atributo fundamental de la vida. Es de-

cir, está definida por caracteres análogos a los de la vida, pero excluído este momento decisivo que la constituye en su realidad originaria; no es vida, en el sentido pleno del término, pero tampoco puede decirse que sea otra cosa que "vida". ¿Cuál es, pues, la extraña estructura de la "vida" histórica?

79. La estructura de la historia

Las últimas consideraciones apuntadas aproximan singularmente la historia a otra realidad humana de que antes tuvimos que ocuparnos: la sociedad. También allí se trataba de "vida" —la llamada vida social— y no de otra cosa, pero tampoco en rigor de la vida en sentido estricto, que es la mía; también la vida social era de los demás, y excluía la soledad esencial de la vida del individuo humano; por último, aun siendo todo esto verdad, veíamos que la sociedad tampoco es un añadido o agregado a la vida individual —no es el resultado de una "asociación"—, sino que el individuo se encuentra *ya* en la sociedad, de suerte que la vida individual es, ella misma, social. Por otra parte, vimos que la historia implica necesariamente la convivencia, y no una cualquiera —por ejemplo, no la interindividual—, sino la convivencia con los "antiguos" o "pretéritos" en cuanto tales, es decir, no en cuanto individuos personales; por tanto, una convivencia social. Todo esto denuncia una conexión profunda entre la sociedad y la historia; pero esa conexión es, precisamente, el problema.

Propenderíamos a pensar que la sociedad es el *sujeto* de la historia; es decir, que quien es propia y rigurosamente histórico es la sociedad, y el individuo sólo por estar inmerso en ésta. No hay inconveniente en aceptar esto, con la sola condición de analizar lo que acaba de decirse. En primer lugar, es menester referir lo social, la sociedad, a la vida humana individual, en la cual radica; hay que evitar, pues, la "sustantivación" de lo social, el convertirlo en algo análogo a un presunto "espíritu colectivo". Pero, en segundo lugar, si bien los hechos sociales radican en la vida individual, no son estrictamente de ella, no emergen de su realidad originaria, sino que le pertenecen en cuanto es ella misma social. Y esto quiere decir, en tercer lugar, que la "inmersión" del individuo en la sociedad no es consecutiva a aquél, sino constitutiva; en otros términos, que el hombre hace su vida —la suya propia e insustituíble— con elementos que no son suyos, sino sociales, esto es, de nadie, de cualquiera, y

sin ellos no puede hacerla. Por último, esa "vida" social consiste fundamentalmente en *usos,* realidades humanas, pero irreductibles a la vida de ninguno de nosotros, es decir, "deshumanizadas", como una quasi-naturaleza que nos envuelve, ejerce sobre nosotros una presión, constriñe nuestra espontaneidad originaria y, al mismo tiempo, nos permite realizar nuestra vida auténtica. En suma, yo me encuentro *en* la sociedad y ésta constituye una dimensión o ingrediente de mi circunstancia, y por tanto de mi vida; pero esa sociedad no es un hecho de mi vida individual, esto es, algo que me pasa a mí, sino que lo que me pasa es estar desde luego en ella y, por consiguiente, en esa medida, fuera de mí mismo, enajenado o alterado [1].

La sociedad, pues, es algo presente, que está ahí, en torno mío, y que se me manifiesta y me oprime en forma de usos. Pero esto me lleva a una consecuencia importante: los usos son lo que *se hace,* y por eso tengo que hacer yo; son, pues, *previos* a todo hacer efectivo mío o de cualquier otro hombre individual, *preexisten,* por tanto, a la vida individual que tiene que ajustarse a ellos; es decir, son *antiguos.* Esto significa que la sociedad es intrínsecamente algo *pretérito,* viene de un pasado; se entiende, de una sociedad pasada; los usos son lo establecido, lo estatuído... *antes.* Lo que se decide o decreta ahora es decidido por alguien determinado, y no es social. Por otra parte, esos usos *vigentes* condicionan y determinan mi vida, y, en general, la "vida" social; pero ésta es futurición; es decir, lo que determinan los usos actuales es lo que voy a hacer yo en el futuro, lo que va a ser la sociedad... *mañana.* La distinción de Comte entre una estática y una dinámica social, a pesar de su fecundidad innegable, encierra un grave error; la historia no es la dinámica de una sociedad estática; la sociedad es, ella por sí, dinámica, y existe como sistema de fuerzas operantes. Por tanto, cuando se dice que la sociedad es el sujeto de la historia, hay que guardarse de entender que a la sociedad le sobreviene o acontece el tener una historia, sino que la sociedad es histórica, en el sentido más riguroso de los términos: la sociedad sólo es sociedad *históricamente.*

Esto implica que lo que solemos llamar sociedad es una abstracción —legítima desde el punto de vista metódico—, operada mediante una sección en la continuidad histórica de la realidad social. Si prescindimos del *terminus a quo* y del *terminus ad quem* de la sociedad en un momento determinado, es decir, de aquella sociedad de la que *viene* y de aquella otra a la que *va,* nos encontramos con un sistema de usos vigentes, con los que todo hombre individual

[1] Cf. Ortega: *Ensimismamiento y alteración.*

tiene que habérselas, y que es el modo de manifestarse la realidad social. Pero ya vimos en el capítulo I que toda "situación" está constituída por dos momentos inexcusables: es situación porque se ha *llegado* a ella y porque se *pretende* vivir —en el futuro, claro es— una vida determinada; es decir, porque se pretende *salir* de esa situación a *otra*. Esto significa algo radical: una situación *única* es un contrasentido; pertenece al ser de la situación su articulación dinámica con otras situaciones, su estar en marcha, su *venir de* e *ir a*; de ahí la insuficiencia de toda interpretación de la historia que no ha incluído la efectividad de ese movimiento intrínseco: desde la idea de las "costumbres" y el "espíritu" de las naciones o del *Volksgeist* hasta la consideración historista de las "formas" históricas. Y por esto, como ya advertí en su lugar, sería precipitada la identificación de circunstancia y situación: cabría imaginar una vida que no estuviese en ninguna "situación", en el rigor de los términos, y sin embargo fuese "circunstancial"; pero el examen de esta posibilidad sería aquí extemporáneo.

La situación social, tomada en concreto, es, pues, una situación histórica, esencialmente referida a su origen y a su desenlace; los usos vigentes y los ingredientes todos de la situación adquieren así un nuevo carácter: aparecen derivando su vigor del pretérito —de las experiencias y ensayos de los hombres pasados— y proyectándolo hacia la realización de una vida todavía no actual, sino sólo existente en forma de pretensión; dicho en otros términos, la situación se presenta como un sistema de *posibilidades*, que no *están ahí* sin más —éste es el carácter "natural" de las potencias o recursos—, sino que han sido hechas o mejor *alumbradas* por los hombres. La *posibilidad* es la forma misma de la *realidad* histórica.

Este hecho de que toda situación histórica *complique* las demás —en el sentido preciso de que las *exige* necesariamente, pero unas no están contenidas o implicadas en las otras—, tiene la consecuencia inmediata de que cada una de ellas es insustituíble y significa un *nivel* histórico determinado; por eso también la historia es irreversible e irrepetible: es, esencialmente, irrevocable. Y por la misma razón es *drama*, no pura variación sin más, y esto quiere decir que tiene *argumento y personajes*; lo cual nos vuelve a nuestra pregunta inicial por el sujeto de la historia.

Esto nos remite al problema de las *unidades* históricas. En efecto, el *quién* de la historia, el personaje de ella, no es, por supuesto, el individuo; pero tampoco es la totalidad de los hombres, lo que se llama en sentido colectivo la humanidad; aparte de que sería me-

nester precisar hasta qué punto y en qué sentido es algo "colectivo" la humanidad. Si la sociedad es el sujeto de la historia, el problema de las unidades históricas nos retrotrae al de las sociedades. Y entonces encontramos que una sociedad es una esfera de convivencia con *los demás,* definida por la vigencia dentro de ella de un repertorio común de usos y creencias sociales; y como los límites de la "convivencia" son variables según las diversas dimensiones del vivir, esto explica que la historia tenga un ámbito no rigurosamente unívoco; sobre todo, cuando se habla de historia en un sentido impropio, pero legítimo, que afecta a zonas abstractas de la vida —así la historia económica, o la historia política, o la del arte, o la filosofía, o la literatura, que son "fragmentos" de la historia plenaria de la vida humana en su totalidad—, los límites que determinan la unidad histórica son variables en cada caso. Y sólo en función de estas estructuras múltiples, enlazadas por relaciones muy precisas, se podrá precisar en cada momento histórico el sentido real y concreto de la *historia universal.*

Ahora tenemos que preguntarnos por la estructura de ese movimiento o mudanza que es la vida histórica. Su indudable continuidad no implica una contextura amorfa. ¿Cuál es la articulación de los sucesivos *niveles* históricos? La historia avanza paso a paso, por sus pasos contados —el saber histórico consiste preciamente en contar esos pasos de la historia—; es decir, marcha por *grados* —ya sea su andar un progreso o un regreso—. De esos pasos o etapas que configuran la marcha de la historia, unos proceden de la estructura biográfica —y, por tanto, también biológica— de la vida humana; los otros exceden de esa mera estructura y, en virtud de los contenidos de la vida y de su efectiva y concreta realidad, determinan una segunda articulación más amplia. Es menester considerar, pues, en primer lugar, la estructura de las generaciones; en segundo término. la sucesión de las épocas históricas.

80. Las generaciones

Cuando un hombre nace, se encuentra en una circunstancia concreta, en la que tiene que vivir y que, en una de sus dimensiones, es social y, por consiguiente, como hemos visto, histórica. Esto es lo que he llamado antes el nivel histórico en que se halla situada toda vida humana y que es la forma primaria de presencia de la historia. Es decir, el hombre vive en un mundo constituído por un sistema de vigencias y por las tendencias que luchan con ellas y tratan de

hacerse, a su vez, vigentes. Pero, naturalmente, las vigencias y los demás ingredientes que componen la figura de la vida humana en una época, cambian; por eso no es indiferente el momento en que se irrumpe en la historia, y por eso consiste ésta en variación. Pero ¿cómo cambia la vida histórica? Se podría pensar que de un modo rigurosamente continuo y, en ese sentido, amorfo; pero no es así. ¿Por qué?

En este momento interviene el hecho de la *edad*: los hombres que conviven en el mismo tiempo —los *contemporáneos*— no tienen la misma edad —es decir, no son *coetáneos*—: el olvido de esta esencial diferencia, que Ortega ha subrayado expresamente, impide entender la estructura de la convivencia histórica. Pero ¿qué quiere decir tener la misma edad? ¿Haber nacido en el mismo año? ¿Tal vez el mismo mes o el mismo día? Si así fuera, recaeríamos en un continuismo que descartaría toda estructura; no habría grupos definidos por la edad, y la coetaneidad carecería de significación histórica. Pero todos entendemos cosa distinta por "ser de la misma edad": concretamente, ser niño, joven, maduro, viejo, en un momento determinado. A esto es a lo que se llama *generaciones*; y, como es notorio, en todo tiempo conviven hombres que pertenecen a generaciones distintas; con otras palabras, son contemporáneos diversos grupos de hombres coetáneos, que están en relaciones muy precisas, fundadas en su diferencia en cuanto a la edad o generación.

Pero adviértase que, aunque se trate en última instancia de lo que les pasa a los individuos, la realidad que llamamos generación es colectiva y no individual, y por eso no supone "semejanza" entre los individuos pertenecientes a ella, en cuanto tales individuos; se trata de la circunstancia que cada uno de ellos encuentra y en la cual tiene que hacer su vida personal; es decir, la estructura del mundo que cada uno encuentra es la que impone ciertos rasgos comunes a esos hombres, no lo que cada uno de ellos haga para vivir, que puede ser muy distinto en cada caso, pero siempre determinado por el hecho de que, haga lo que haga cada individuo, lo hace para vivir en un mundo que es *el mismo* que el de sus restantes compañeros de generación, y por tanto en vista de él.

Por esta razón, la generación no es un concepto biológico, sino histórico, porque lo decisivo no es la edad biológica que cada hombre tiene, sino su inserción —aunque, naturalmente, condicionada por aquélla— en una figura de mundo determinada. Por esto —dice Ortega—, una generación no es una fecha, sino una "zona de fechas", y pertenecen a ella —es decir, tienen la misma edad histó-

rica— los que han nacido dentro de sus límites. Pero ¿cuáles son éstos? Este es el gran problema historiográfico[2].

Creo que el intento más serio y perspicaz, incomparablemente, de plantear el problema de las generaciones es el de Ortega; de las demás aportaciones a él, las mejores le son deudoras; sin embargo, todavía Ortega no ha expuesto en su integridad su doctrina, y no son pocos los problemas que están en pie. En algún lugar[3] se ha referido recientemente y con suma brevedad a esta cuestión, y quiero citar aquí sus palabras:

"No entiendo por 'generación histórica' simplemente una serie de hombres que nacen entre dos fechas. Las fechas, sin más, son pura matemática y no dicen nada sobre cosas reales. Para darles un sentido real, la física les hace representar medidas, esto es, manipulaciones efectivas que los físicos ejecutan en los laboratorios. Entonces dejan de ser números y se convierten en algo más complicado: en cantidades físicas. Parejamente, en historia las cifras con que se denominan los años pierden su infecunda virginidad aritmética y significan la realidad histórica en aquel instante de la abstracta cronología astronómica.

"Decir año 1862 d. de C. es nombrar una cierta configuración de la vida humana, con la cual se encuentran y en la cual tienen que salir nadando los que en esa fecha nacieron. La faena de ser hombre era entonces evidentemente muy distinta que en 1862 a. de C.; consistía en un sistema diferente de facilidades y dificultades, de aspiraciones y de vetos, de convicciones y de dudas. Ahora bien, esa configuración de la existencia humana con que cada hombre se encuentra al nacer es una realidad colectiva y no individual. Ella recibe a los individuos, informa *velis nolis* su personalidad y constituye el ámbito donde su existencia única fluye y se realiza. La cosa es igualmente verdad cuando el individuo se adapta sin más a esa forma ambiente de vida que cuando durante toda su existencia la resiste y le va a contrapelo. De hecho, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ella.

[2] La atención consagrada al tema de las generaciones en la última centuria es grande en cantidad, aunque no tanto en agudeza y resultados conceptuales. Puede consultarse el libro de Pedro Laín Entralgo: *Las generaciones en la historia,* Madrid 1945. [En mi libro *El método histórico de las generaciones* (1949) se encontrará una historia del tema y una discusión de las teorías, con un planteamiento general dle problema y las cuestiones metódicas. Véase también *La estructura social,* II. (Ambos libros en *Obras,* VI.)]

[3] Prólogo al libro de Angel Ganivet: *Cartas finlandesas y hombres del Norte* (Colección Austral) [*O. C.,* VI, p. 370-371]. (Ganivet nació en 1865, no en la fecha 1862, muchas veces indicada.)

"La forma ambiente de la vida cambia, pero no de modo continuo. Goza de una relativa estabilidad, esto es: la forma del vivir dura un cierto tiempo. Está constituída por ciertas opiniones, valoraciones, imperativos que se caracterizan por la peculiar cualidad de ser vigentes, de dominar automáticamente en la sociedad de que se trata, de imponerse a todo individuo, quiera éste o no. El individuo puede oponerse a ellas, luchar contra ellas, pero esto demuestra mejor que nada la realidad de su imposición, de su vigencia sobre el cuerpo social donde ese individuo viva. Pues bien, el sistema de vigencias en que la forma ambiente de la vida humana consiste, dura un periodo que casi siempre coincide con los quince años. Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única."

Con cada generación, es decir, al cabo de cada uno de los periodos definidos por la "zona de fechas" correspondientes, cambia el mundo; este cambio es la mudanza elemental de la historia. La razón del ritmo temporal de esta variación se encuentra en la estructura de las edades de la vida humana, y tiene, por tanto, una raíz en la biología; si la duración media de la vida fuese otra y, sobre todo, si la proporción entre las diferentes etapas de ella fuese diferente —por ejemplo, si la infancia fuese muy corta y la madurez dilatada, o a la inversa—, sería distinta la duración de las generaciones, y con ella el *tempo* histórico. Pero el hecho de que la generación tenga una componente biológica no implica ningún "biologismo", sino simplemente el contar con el hecho de que la vida está *condicionada* por sus ingredientes biológicos, aunque éstos, por sí solos, no son más que eso, ingredientes, y por consiguiente abstractos; por esto sería insuficiente y errónea toda teoría biológica y no histórica de las generaciones.

El niño y el joven intervienen en la historia sólo en forma receptiva; hacia los treinta años se inicia la reacción frente al mundo hallado como vigente, que se ha recibido y asimilado durante la infancia y la mocedad; pero la fase propiamente activa —de los treinta a los sesenta años— se divide en dos etapas: en la primera, el hombre innova y lucha con el mundo vigente o establecido, en

todos los órdenes; es decir, con la generación que "está en el poder"; en la segunda etapa, esta generación ha sido o está siendo desplazada y sustituída por la siguiente, que se encuentra a su vez en el poder, de suerte que ese mundo innovado por ella ha logrado la vigencia; por último, pasados los sesenta años, el hombre está, dice Ortega, más allá de la vida, fuera de ella en último rigor, ajeno a la lucha que se ventila entre la nueva vigencia y la generación que inicia, una vez más, su reacción. De ahí la duración que Ortega establece para cada figura de vida o generación: quince años. No se trata de un número mágico, ni siquiera de una magnitud biológica o "natural" —cuando se ha buscado un concepto naturalista de la generación se ha pensado siempre más bien en los treinta años, distancia normal entre padres e hijos, intervalo de la generación carnal, que no actúa para nada en el concepto *histórico* de la generación—; se trata de la duración de las vigencias que componen cada figura de mundo.

Pero esto tiene una consecuencia decisiva para la realidad de las generaciones y para su utilización como concepto historiológico. Y es ésta: *no basta con saber la fecha del nacimiento de un hombre para saber a qué generación pertenece*: hasta tal extremo hay que rebasar lo biológico y natural; sólo la historia misma lo decide. En efecto, la fecha del nacimiento no determina los límites de la zona de fechas que es una generación; se sabrá, a lo sumo, que los hombres nacidos *el mismo año* pertenecen a la misma generación; pero se ignorará si dos hombres nacidos en años sucesivos pertenecen o no a la misma, o cuál de las dos cosas acontece a dos hombres que se lleven —para apurar las cosas— catorce años. Es decir, se necesita saber cuándo ha cambiado el mundo, esto es, cuándo se ha pasado de una generación vigente a otra. Hay, pues, una *fecha decisiva* que define cada generación, que es centro de ella —sus límites son siete años antes y siete años después—, y que, por consiguiente, ordena la serie entera de ellas, al menos para un largo lapso de tiempo histórico. En otros términos, supuesto que *hay* generaciones, que la historia está articulada según su ritmo, hay que preguntarse *cuáles son.*

Ahora bien, mientras la *teoría* de las generaciones puede obtenerse *analíticamente,* mediante la consideración de la estructura de la vida humana y de la articulación de los individuos con su mundo colectivo, la *realidad histórica* de aquéllas sólo se puede descubrir *empíricamente*; y éste es el ingrediente *a posteriori* o fáctico de la historia como ciencia de realidad. Unicamente una consideración de

la historia misma, de la *res gesta* en su plena concreción, permite hallar las articulaciones de ella, las discontinuidades efectivas de su mudanza; y, naturalmente, elegida una *hipótesis,* es la realidad empírica la que ha de comprobarla o desecharla, y en todo momento se ha de estar dispuesto a la rectificación, del mismo modo que el físico es dócil al hecho y sujeta su interpretación o teoría a los resultados de la medida.

Pero ¿basta con esto? La estructura de la mudanza histórica, ¿se agota en la que impone la sucesión de las generaciones? ¿No cambia a veces el mundo de un modo insólito y desmesurado, es decir, que excede de la sólita mesura de su habitual paso de andar por generaciones? ¿No hay que hablar en ocasiones de "generaciones decisivas", de "crisis" que terminan e inician las grandes "épocas históricas"? ¿Qué es, en suma, una *época histórica*?

81. Las épocas históricas

Normalmente, las vigencias que constituyen un "mundo" cambian con cada generación; pero esto no quiere decir que cambien *todas*; ni tampoco hace falta que ocurra así para que tenga sentido decir que cambia el mundo; porque éste, que es una figura, cambia tan pronto como se altera la perspectiva general de sus ingredientes; basta, pues, con la variación de algunas vigencias y la alteración de la perspectiva total del sistema, para que acontezca una efectiva mundanza en el "mundo" histórico. Pero ésta no excluye una profunda coherencia y continuidad, por debajo de la discontinua articulación de las generaciones. Multitud de supuestos permanecen inalterados; así, aquellos en que se incardina la vida de los hombres, y que constituyen las creencias básicas en que están y desde las cuales ejecutan la faena del vivir. Dentro, pues, de un esquema que permanece en sus líneas esenciales y que funciona como una invariante, acontece la periódica mudanza de las generaciones con un automatismo matemático.

Pero no siempre pasan así las cosas. "De vez en cuando —he escrito en otro lugar [4]— hay una generación que difiere de la anterior mucho más y, sobre todo, mucho más radicalmente que lo que es usual; es lo que llama Ortega una generación decisiva, a partir de la cual comienza *una nueva época.* Y ésta dura a su vez

[4] "La pérdida de Dios" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 37-38). [*Obras,* IV, p. 21.]

cierto tiempo, dentro del cual se vuelve al ritmo normal de las generaciones, hasta que esta época *concluye* para dejar paso a otra, iniciada por otra generación decisiva. Ahora bien, este nuevo tipo de variación no procede ya de la mera mecánica cronológica de las generaciones, sino de un elemento distinto, que trasciende de ella. Por ejemplo, en un momento de la historia surge una creencia nueva, que altera la perspectiva del hombre y lo hace situarse frente a la vida en distinta posición; desde entonces se vive de esa creencia, y mientras esto ocurre, se sigue en lo que podemos llamar la misma época, a pesar de la variación menor de las generaciones. Cuando se pierde la fe viva en esa creencia, por ejemplo, la época termina. Aquí intervendría, pues, un elemento que excedería de la vida individual y que sería quien moldea la historia en sus grandes etapas." Es decir, el presunto esquema "invariante" sólo lo es en relación con ciertas estructuras de mayor labilidad; pero en definitiva es lábil e histórico como ellas. Y hay toda una jerarquía de los supuestos condicionantes de las formas de vida, según la cual se articulan las grandes épocas históricas y las fases internas a cada una de éstas.

Esto resulta especialmente visible cuando se toma, en lugar de la vida misma en toda su riqueza y complejidad, una dimensión de ella, sobre todo si le pertenece, por su propia índole, cierta conciencia de sí misma. El caso más favorable es la filosofía; tanto, que dentro de ella se ha corrido siempre el riesgo de considerar su marcha justificada suficientemente por las vicisitudes de las "ideas", sin advertir su inmersión en la situación vital efectiva. Ya Dilthey advirtió esto: "Un *periodo de la filosofía* —escribe [5]— consiste siempre en un círculo determinado de supuestos, condicionado históricamente, de posibilidades inherentes a ellos, de problemas en ellos implicados. Toda producción de ese periodo está determinada por la dialéctica interna que recorre las posibilidades desde los supuestos." Pero repito que, sea cualquiera la "transparencia" que posee la filosofía, ésta resulta abstracta y ficticia si no se la hace radicar en la vida misma que tiene que hacerla; este libro entero responde temáticamente a esta convicción [6].

[5] "Filosofía de la filosofía", II (en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de J. Marías, p. 208).

[6] En mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* [*Biografía de la Filosofía, Obras*, II] he intentado exponer la situación genérica del escolasticismo dentro de la que hace posible una "filosofía cristiana", opuesta a la griega, y dentro de la Escolástica misma he examinado la mudanza de situación que determina la existencia de diversas "fases" o épocas, ejemplarizadas con los nombres de San Anselmo, Santo Tomás y Suárez. El haber sido el escolasticismo —y no por azar—

Ahora bien, como el cambio de mundo que determina el paso a una época nueva acontece por un "agotamiento" —si vale la palabra— de los supuestos fundamentales vigentes, porque se han palpado los límites de una figura de vida, esto tiene una consecuencia importante: la mudanza histórica en virtud de la cual se pasa de una época a otra tiene, por lo pronto, cariz *negativo*. El hombre se queda sin rumbo —ha dicho Ortega—, porque se queda sin el sistema de convicciones en que antes se encontraba. La insuficiencia de las creencias anteriormente en vigor —su pérdida de vigencia— provoca una desorientación del hombre, que no sabe a qué atenerse; no es tanto, pues, que reaccione —desde unos supuestos firmes y estables— frente al mundo de la generación anterior, y así innove y postule otro mundo distinto, como que se siente perdido. Con otras palabras: al llegar a las fronteras de una forma de vida, se encuentra *fuera de ella,* por tanto sin forma. A esto es a lo que se llama estado de crisis.

Pero es menester advertir varias cosas importantes. La primera es que, mientras el cambio de una generación a otra tiene una cronología muy precisa, no ocurre así con las crisis históricas, que pueden afectar a una o a muchas generaciones sucesivas; de ahí la frecuente imprecisión de sus límites y la consiguiente dificultad de determinar con rigor cuándo se ha entrado en crisis y cuándo se ha salido de ella; sin contar con que, como la vida tiene en todo momento una pluralidad de dimensiones y se funda en creencias de diverso linaje, esa entrada y esa salida no son simultáneas en todos los aspectos; puede estar en crisis todavía la política, por ejemplo, y no estarlo ya el arte o la filosofía. En segundo lugar, ese carácter negativo que tiene inicialmente la variación de las épocas históricas es la condición de su radicalidad y de su efectivo carácter innovador; porque, en efecto, las nuevas formas de vida a que se llega son halladas precisamente para poder orientar la vida, para saber a qué atenerse, porque no hay más remedio, y esto les confiere su autenticidad originaria; en las crisis, la vida humana desciende al fondo de sí misma y recobra su frescura y vivacidad, después de haber sentido su inanidad y pesadumbre, tal vez hasta las lindes de la desesperación. Por último, esta estructura macroscópica de la historia consistente en la articulación de sus épocas reobra sobre la ordenación de la serie de las generaciones. Y esto en dos sentidos: primero, porque dentro de cada fase crítica, que puede comprender,

objeto preferente del pensamiento ahistórico, da singular relieve a su imagen desde esta perspectiva.

como hemos visto, varias generaciones, el mecanismo normal de éstas puede sufrir perturbaciones, ya por falta casi total de "configuración" de las vigencias, ya por la súbita alteración del papel que corresponde a cada una de las generaciones contemporáneas en el momento crítico —juvenilismo, fenómenos miméticos, etc.—; segundo, porque, en ocasiones, el azar de la historia puede aniquilar prácticamente o desarticular una generación, y producir así un verdadero traumatismo histórico, si se permite la palabra. Por esto no sería lícito extender sin cautela el automatismo matemático de las generaciones a la duración entera de la historia universal, sino que sólo tiene sentido legítimo dentro de unidades históricas definidas y de las grandes etapas de su historia.

82. El saber histórico

Hemos visto que el hombre es histórico y, en la medida en que yo soy ingrediente de la realidad, ésta es histórica también, en el sentido preciso que indiqué en el capítulo III. Pero cuando se habla de *historia,* se pueden entender dos cosas: la *realidad* histórica y la *ciencia* histórica —o, en forma más laxa y, en definitiva, más adecuada, el *saber histórico*—. Este equívoco, que sólo puede evitarse mediante recursos expresivos un tanto forzados y artificiales —como cuando en alemán se distingue entre *Geschichte* y *Historie*—, no es en rigor tal, y conviene que, salvo en casos muy concretos, que reclaman la distinción, la palabra historia envuelva ambos sentidos [7]. Porque, en definitiva, son inseparables, y si el saber histórico lo es, naturalmente, de la realidad histórica, no es menos cierto que a ésta pertenece intrínsecamente un saber de ella. Repárese en que la voz historia —la ἱστορίη jónica— quiere decir por lo pronto la indagación y el conocimiento de lo histórico, y sólo secundariamente esto último, que se presenta como realidad a través del saber histórico. ¿Por qué ocurre así?

Ser histórico —decía antes— significa estar referido a una forma determinada de humanidad *entre otras,* y esta cualificación confiere su historicidad al tiempo humano; por eso es necesaria una "presencia" del pretérito en la vida actual para que haya historia —se

[7] Si se quiere usar de precisión, habría que emplear tres términos: *historia* —realidad histórica—, *historiografía* —naración de lo hecho y acontecido— e *historiología* —análisis de la *res gesta,* de la realidad histórica misma—, según la esencial distinción orteguiana.

entiende, realidad histórica—. Dicho en otros términos, lo absolutamente pasado no es realidad; sólo porque en la vida *actual* se encuentra la pretérita, porque ésta no ha pasado del todo, sino que pervive, hay *realidad* histórica; y el modo de presencia del pretérito en el presente es el ser sabido. Pero aquí se impone alguna aclaración.

En efecto, la expresión que acabo de escribir, tomada en su literalidad, podría interpretarse en el sentido de que sólo tiene realidad el pasado histórico cuando la ciencia histórica lo conoce, y que la ignorancia es sinónima de la inexistencia; pero esto, naturalmente, sería absurdo. Nosotros desconocemos por completo culturas enteras; otras van emergiendo poco a poco del olvido, nos van mostrando paulatinamente su contorno; ¿quiérese decir que esas culturas no forman parte de la realidad histórica, o sólo en la medida en que son descubiertas por la ciencia actual? En modo alguno; hoy descubrimos nuevas porciones de la realidad; se entiende, de lo que era ya real y por eso permite nuestro descubrimiento. Parece, entonces, que hay contradicción entre esto y lo dicho líneas más arriba. Sin embargo, no hay tal. Basta con meditar un instante sobre ello para que su apariencia se desvanezca. En primer lugar, hablamos de culturas o épocas desconocidas, ignoradas; pero la ignorancia, ¿no envuelve ya una referencia al saber? ¿No se mueve en su ámbito, en las formas de la carencia o la privación? En segundo lugar, y esto es lo decisivo, ¿cuál es el carácter concreto *necesario* de la ignorancia histórica? Nada que se parezca a las demás ignorancias —a la que afecta la naturaleza, a los objetos matemáticos, a la intimidad del prójimo, a Dios—; la forma de ignorancia histórica es el *olvido*; ¿qué quiere decir esto?

El olvido supone un previo saber; se olvida sólo lo que se ha sabido antes; esto es, la ignorancia histórica *viene* del saber, es secundaria respecto de él, lo *complica,* por tanto; por eso no es nunca mera carencia, sino, con todo rigor, *privación.* Lo cual significa que nos falta el saber histórico, que nos es menester, que lo *necesitamos,* en suma —ya veremos para qué—. Es decir, lo que nosotros ignoramos se ha olvidado, y por consiguiente se ha sabido; esto es, lo han sabido otros hombres, y ha actuado en sus vidas como saber; y al saber nosotros de esos hombres, aquello que ignoramos conserva una virtual presencia en nosotros. Vistas las cosas desde otro punto de vista, podemos decir que todo lo que los hombres han hecho y les ha pasado —todo lo que han sido— está presente en nosotros; porque, o lo sabemos y contamos con ello en esa forma, o sabemos

lo que eran y lo que hicieron otros hombres más próximos —en última instancia, nuestros antepasados inmediatos—, los cuales sabían lo que fueron los anteriores, e hicieron en vista de ello lo que hicieron. El hombre, pues, sólo puede vivir hoy de cierto modo concreto porque actúa en él la totalidad del pasado, que, por lo tanto, no ha pasado del todo.

Pero hay dos modos de presencia del pretérito, cuya diferencia acabo de apuntar. En uno de ellos, lo pasado actúa sin conciencia aparte de que es pasado, sin "recuerdo", esto es, sin identificación y localización en su tiempo propio: es el modo de presencia del pasado como "intemporal", como "inmemorial": la *tradición,* en suma. En el otro, por el contrario, nos es presente el pasado en cuanto tal, y por tanto como definido por su temporalidad misma: es la *historia.* En uno y otro caso, la vida humana está condicionada por el pretérito, depende de lo que los hombres han sido antes; pero mientras en el primer caso se vive bajo el *influjo* del pasado, en el segundo se vive *en vista* de él. Quiero decir con esto que, como el pasado está presente en nosotros mismos, forma parte de nosotros y determina nuestra vida y nuestro ser actual, el olvido de la historia es olvido de nosotros, ignorancia o pérdida de nuestra propia voluntad. Sin la historia estamos incompletos, somos ajenos a nosotros mismos, esto es, estamos enajenados o alterados, perdidos en el ámbito social de la tradición. Por eso es privación la ignorancia histórica, y por eso necesitamos el saber histórico, nada menos que para ser; se entiende, para ser *nosotros mismos.* ¿Qué significa esto?

El hombre se encuentra adscrito a una circunstancia determinada, a un aquí y un ahora en que le ha tocado vivir. Su historicidad e sun modo de cautividad o servidumbre; ser es *ser esto y no lo otro,* vivir es encontrarse en una circunstancia y hacer en ella determinadas cosas, con exclusión de todas las demás. Pero como en el hombre actúan las demás circunstancias en que ha estado y todo lo que alguna vez le ha pasado y ha hecho, sólo cuando esto se conoce se toma plena posesión de sí mismo, se es dueño de sí, y por consiguiente *libre.* El hombre se evade de su historicidad mediante la historia como saber, es decir, afirmándose radicalmente en ella. La historia permite al hombre transmigrar hermenéuticamente de su circunstancia a las demás, y así hacerlas suyas; sólo con ella toma íntegra posesión de sí mismo, y sale de la angostura de su circuns-

[8] El lector encontrará un estudio más a fondo de los problemas de este capítulo en mi libro *La estructura social,* 1955. [*Obras,* VI.]

tancialidad y de las interpretaciones tradicionales recibidas a la *realidad misma,* allende todas las interpretaciones. Sólo con la *razón histórica* —con la razón que *es* la historia misma— puede el hombre *dar razón* de sí mismo y proyectar libremente su vida personal, desde su realidad originaria e irreductible. La historia es el *órganon* de la autenticidad.

XI

EL HORIZONTE DE LAS ULTIMIDADES

83. Nacimiento y muerte

Tenemos ahora que ocuparnos de las ultimidades, es decir, de las cuestiones *últimas* con que tiene que habérselas el hombre, de aquellos últimos planos de la perspectiva vital que constituyen su horizonte escatológico. Pero no deben esperarse soluciones, ni siquiera un tratamiento adecuado de estos problemas. No es propio de una *Introducción a la Filosofía* el tratar los problemas, en la acepción rigurosa del vocablo, sino sólo *descubrirlos* en estado naciente, allí donde irrumpen con su problematicidad en la vida humana; esto se acentúa cuando los problemas ocupan de por sí una posición extrema y última en su sistema, cuando vienen planteados por la totalidad de las demás cuestiones y reclaman la movilización de toda una filosofía actualmente poseída y suficiente. Por esto conviene extremar el rigor y la cautela, ya que el "tratamiento" prematuro y extemporáneo de esos problemas implica su trivialización y, con demasiada frecuencia, su suplantación. Pero su omisión es inexcusable, porque significa una mutilación de la perspectiva y, por consiguiente, un falseamiento de ella. Es menester, pues, dejar inequívocamente señalado el lugar natural de esos problemas en la filosofía, mostrar su carácter necesario y urgente —es decir, su efectividad problemática—, y descubrir los requisitos metódicos de su planteamiento *filosófico*. Con otras palabras, tender los ojos hasta el horizonte de ultimidades que limita nuestra vida y le confiere así integridad y figura.

Se trata de realidades *latentes,* que "están ocultas", con las cuales *contamos,* pero que no tenemos, no nos son dadas. Como en el capítulo VII vimos, el modo de "no estar ahí" esas realidades con-

duce a un extraño trato con ellas, ya que "bordean" u "orlan" mi vida, la limitan, y así obligan a una consideración integral de ella. Esas realidades se dan en cierto modo en mi vida, radican en ella —si no, no tendría sentido llamarlas realidades—, pero su modo de aparecer es *no estar ahí,* sino estar ocultas, allende la vida, en un modo de estar no estando, que llamamos trascendencia —cuidando, pos supuesto, de no volcar sobre ese término toda una especulación tradicional, y reduciéndose a su sentido literal y primario, que no prejuzga cuáles pueden ser los modos posibles de trascender y los problemas que éstos implican—. Ahora bien, en la expresión *estar allende,* tanto como el "allende" hay que subrayar el "estar"; quiero decir con esto que, si bien se trata de algo que —de un modo o de otro— está "más allá" de mi vida, no es menos cierto que acusa su presencia en ésta, como fondo o último término de su perspectiva, en función del cual se ordenan los más inmediatos e "internos" o inmanentes a ella. Por esto, las ultimidades pertenecen también a la vida, no como ingredientes de ella, sino con carácter "horizontal", y en definitiva sólo puedo dar razón de mi vida apelando a su totalidad, y por tanto en vista de ese horizonte de ultimidades. Y, ante todo, es menester hacerse cuestión de ese hecho radical que condiciona la vida humana y es su esencial distensión entre el nacimiento y la muerte.

Pero —se dirá— ¿no nos habíamos encontrado ya con ellos, en cuanto límites temporales de la vida, y nos habían remitido a la vida histórica, que "había" antes de que yo naciese y "habrá" después de que yo muera? Es cierto, y este descubrimiento significó ya un primer modo de "trascendencia" de la vida individual; pero recuérdese que la anterior consideración implicaba dos determinaciones decisivas: en primer lugar, se trataba del encuentro con el nacimiento y —sobre todo— la muerte de *cualquiera,* y de la mía sólo en la medida en soy también "uno cualquiera"; es decir, no se trataba sino de la muerte "impersonal" o "social", vista desde fuera, y entendida simplemente como término o acabamiento de la vida; es decir, nacimiento y muerte aparecían como límites en el sentido negativo del vocablo, como acotación de la finitud de la vida humana, cuya limitación era vista, por decirlo así, "internamente"; en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, aquello a que se trascendía —la "vida" histórica— significaba un abandono de la vida en su sentido originario, para pasar a una forma analógica y derivada. En suma, en el capítulo anterior no fueron considerados el nacimiento y la muerte *mismos,* sino sólo sus *consecuencias* ge-

néricas, y esa consideración no condujo a una aprehensión de mi vida en su *mismidad,* sino, por el contrario, a una apelación a las *otras* vidas en cuanto tales, es decir, al momento de *alteridad* que el vivir humano lleva consigo. Ahora tenemos que hacernos cuestión del nacimiento y la muerte mismos, desde la realidad de mi propia vida.

Ante todo, el nacimiento. Por supuesto, no es un *acto* mío, pero tampoco es un *hecho* de mi vida; como hecho, sólo existe el nacimiento ajeno, que es un acontecimiento en el mundo, y como tal, absolutamente distinto del mío propio. Mi nacimiento está, pues, *fuera* de mi vida, es previo a ella, y lo encuentro como un *absoluto pasado;* quiero decir con esto algo que no es la trivialidad obvia de que el nacimiento es siempre pretérito respecto del momento en que me refiero a él; se trata de que, mientras cualquier suceso de mi vida pasada me aparece como algo que *fue presente,* aunque ya no lo sea, y constituyó un momento actual de mi vivir, este "presente anterior" falta en el nacimiento, absolutamente adscrito a un pasado. Por esto, vivir es siempre "haber nacido", en el sentido de haber empezado a vivir; de ahí el hecho de que vivir sea encontrarse *ya* en la vida, de suerte que ésta le es "dada" a uno, aunque en la forma concreta de lo "por hacer", y por tanto del *quehacer.*

Por otra parte, este radical *encontrarse viviendo* envuelve, a la vez, un momento de absolutividad y otro de limitación. Porque, en efecto, mi vida como realidad radical, como ámbito en que me aparecen todas las realidades, es en cuanto tal irreductible a toda "explicación", por ejemplo genética, que sólo hace inteligible el nacimiento *ajeno,* es decir, la producción de un viviente que yo encuentro en mi vida, pero en modo alguno el mío propio en su concreción; y de otro lado, ese *haber empezado* que el nacimiento implica da a la vida un carácter intrínseco de finitud, facticidad y contingencia, y "relativiza" así su "absoluta" posición como realidad. Yo puedo, ciertamente, extender a mí mismo la interpretación de la existencia de los vivientes como engendrados y nacidos; pero tan sólo en cuanto me hago a mí mismo objeto de consideración como "uno cualquiera"; en manera alguna es capaz de dar razón de mi vida insustituíble y primaria, en la cual encuentro secundariamente entes vivos —y entre ellos algunos que tienen mi modo de ser, es decir, sujetos de otras vidas humanas— que engendran y nacen. Pero el hallazgo de mi propio nacimiento, no como un suceso intramundano, sino como límite pretérito de mi vida, priva a ésta de absolutividad y suficiencia y la pone a ella misma, íntegramente, en cuestión, obli-

gándome a preguntarme por su latente "de dónde", y así "trascender" de ella.

Respecto a la muerte, conviene extremar la pulcritud para no confundir lo que efectivamente encuentro y me es problema con sus interpretaciones. En primer lugar, hay que distinguir tres estadios: la muerte del prójimo individual —única que se me da como un hecho inmediato y originario, y por eso plantea las cuestiones ulteriores—, la muerte de los hombres *in genere,* es decir, de *todo* hombre —que es el contenido de una creencia—, y mi muerte personal —que, por lo tanto, no está ahí, y se me presenta desde luego como latente, en la forma concreta del futuro.

Ortega ha descrito certeramente la aparición de la muerte en su primera forma. "Pero he aquí —escribe [1]— que al prójimo que me acompañaba le pasa de pronto algo muy extraño. Su cuerpo se queda inmóvil y rígido, como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencial en que percibo que existo yo para el prójimo. Ahora ya no me responde: he dejado de existir para él; por tanto ya no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo. El hecho de esta impresión en que sentimos haberse volatilizado una compañía y que mi vida, de ser un convivir con otro, por tanto, un vivir más ancho, se retrae como en bajamar a ser un vivir solo conmigo, un quedarme solo, es lo que llamamos la muerte. Pero este nombre, conste, es ya una teoría, una interpretación, una reacción ideativa nuestra al hecho no teórico, sino terriblemente indubitable, de sentir una nueva soledad. La idea de la muerte, que implica toda una biología, una psicología y una metafísica, nos explica, nos permite saber a qué atenernos con respecto a esta soledad que nos queda de una compañía en que estuvimos. Y, por una transposición muy frecuente en poesía, el poeta romántico dirá: ¡*Qué solos se quedan los muertos*! ¡Como si fuera el muerto el que se queda solo de los vivientes, cuando el que se queda solo del muerto es precisamente el que se queda, el que sigue viviendo! La muerte es, por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza."

En efecto, la muerte es, por lo pronto, eso; pero aquí empieza el problema. La muerte del prójimo es, como hemos visto, algo que me pasa a mí: quedarme solo de él; pero yo me quedo solo de otras maneras; por ejemplo, cuando el prójimo se va; en el caso de la

[1] *Esquema de las crisis,* p. 25-26. [*En torno a Galileo, O. C.,* V, p. 60-63.]

muerte, por el contrario, el prójimo se queda —de un modo superlativo y máximo—; pero como no se queda como prójimo —próximo—, sino al revés, en total lejanía, resulta que, a la vez, se ha ido. Es decir, también a él, al prójimo, le ha pasado algo. ¿Qué? Esto es lo que no sé. La muerte, cuyo sentido negativo —como pérdida, ausencia o soledad— es claro, resulta positivamente incomprensible y enigmática; para entenderla como muerte necesito ponerme en el punto de vista del que muere, verla desde él; y como junto al lecho de la muerte ajena encuentro la creencia de que todos los hombres mueren, y por tanto yo habré de morir, el intento de penetrar en su realidad positiva la muerte del prójimo es a la vez una anticipación imaginativa de mi propia muerte. "La realidad positiva de la muerte —he escrito en otro lugar [2]— es para el que muere, y si la vemos o entrevemos es también gracias a la imaginación. Sólo mediante esta facultad nos podemos trasladar en cierto sentido a la situación mortal misma, al punto de vista, mejor dicho, al ser mismo del que muere. Necesitamos adivinar imaginativamente la muerte. En cierto modo, *convivir* con el que muere; pero esto, si bien se mira, tomándolo con todo rigor, es imposible; es una contradicción. Sólo es posible mientras aún no ha muerto; cuando llega la muerte, allí se detiene la convivencia del testigo, y sólo queda la gran presencia muda de ella. Esto da la absoluta soledad de la muerte, que tiene que morir cada cual sin compañía, y es la raíz de la más honda desesperación al ver morir a una persona que se quiere como propia. Esta es la verdadera impotencia, no el no poder salvar, sino no poder estar con el que muere: es el abismo." Por eso la muerte es misterio y enigma; por eso nos fuerza a una interpretación, que nos permita saber a qué atenernos respecto a ella, y patentizar así su intrínseca y doble latencia: en la inaccesible soledad del prójimo o en el oculto futuro de mi vida.

Vimos antes que el nocimiento ajeno —o el mío en cuanto es el de "uno cualquiera"— es un acontecimiento en el mundo, a saber, la producción o aparición de un viviente, de un hombre, en concreto. El nacimiento propio, por el contrario, se presenta como un peculiar "haber empezado a vivir", como un límite de la vida *a parte ante*, que denuncia su falta de absolutividad y la pone en cuestión. Pues bien, la muerte ajena es un hecho de mi vida, en la medida en que ésta es convivencia, y se presenta como soledad mía respecto del muerto y soledad del que muere solo; la soledad es,

[2] *Miguel de Unamuno*, p. 58. [*Obras*, V, p. 61.]

pues, lo primero que descriptivamente encuentro, aquello de que las intrpretaciones tendrán que dar razón. Porque no se olvide que todas las explicaciones, desde las biológicas, que se refieren a la muerte corporal, hasta las metafísicas, que se proponen decir qué *es* morir, intentan hacernos comprender ese *hecho* —como tal ininteligible— de nuestra convivencia y esa latencia futura de nuestra vida individual que se presenta como límite de ella *a parte post,* como último término del proyecto vital y horizonte que da unidad y figura al vivir, y en vista del cual se articulan todos los ingredientes de la perspectiva. El hombre, en efecto, tiene un esquema o proyecto vital, que incluye la muerte; sólo puede vivir, por tanto, en vista de ella, y por eso tiene que saber a qué atenerse, tiene que estar en alguna creencia respecto a la realidad de eso que llamamos morir; porque si no ocurre así, se encuentra radicalmente desorientado respecto al sentido mismo de su vida y de cada uno de sus haceres concretos, los cuales sólo son posibles, como hemos visto tantas veces, en función de la totalidad del proyecto vital, que adquiere su figura al contar con la certeza de una muerte doblemente incierta: en cuanto al tiempo —dentro de ciertos límites, porque el hombre "cuenta" en cada momento con un horizonte vital aproximado, de acuerdo con el cual ordena su vida, aunque lo sepa totalmente inseguro— y en cuanto a su misma realidad; y esto es lo decisivo.

Porque a la hora de saber a qué atenerse respecto a mi situación, definida por la mortalidad, todas las interpretaciones de la muerte que se refieran a mi cuerpo o a mi vida psíquica son radicalmente insuficientes, porque de lo que se trata es de *mí mismo,* de la realidad de mi propia vida; no de sus ingredientes, dispositivos o estructuras, de todo aquello con lo cual la hago, sino de mí, de *quien* la hace. La muerte, en su sentido radical, no es un suceso del mundo, un proceso físico-psíquico o biológico, una variación ontológica; es algo que me pasa a mí —se entiende, que me va a pasar—; y lo primero que es menester saber, aquello de que depende la vida en su integridad, es si eso que me pasa cuando muero es que *no pasa nada,* o bien me pasa *haber muerto* y, por tanto, *haber quedado.* En otros términos, si el hombre, simplemente, *deja de vivir,* o si efectivamente *muere.* El problema de la muerte, en su significación radical, no es que tenga conexión, sino que *consiste* en el problema de la aniquilación o la pervivencia.

84. El problema de la pervivencia

La muerte es un límite o frontera de nuestra vida; pero pertenece a la esencia de la frontera el tener dos "lados"; por esta razón, la consideración "interna" —si se permite la palabra— de la muerte carece de suficiencia, porque el límite de la vida remite necesariamente a aquello con que limita; la consideración de la muerte como *mero* acabamiento de la vida la deja en toda su incomprensibilidad; lejos de ser una interpretación que la haga inteligible, es un simple rótulo puesto sobre un enigma cuya comprensión nos escapa: en modo alguno consigue *dar razón* de ese hecho que es morir. Cuando se habla de la muerte del organismo —en el caso del vegetal, del animal y aun del hombre—, la historia no termina cuando se dice que ha muerto, sino que se sabe lo que pasa a ese organismo *post mortem*: corrupción, alteración de sus estados físico-químicos, destrucción de sus estructuras, suspensión de sus funciones y acciones, participación en nuevos procesos naturales; todo esto es cierto, pero semejante explicación pasa por alto una realidad irreductible, de la que nada se nos dice: el *quién* que es cada uno de nosotros, que vive y muere; el *yo* que, con ese organismo y esas estructuras, tiene que hacer su vida, y a quien le pasa vivir y morir. Es menester advertir que la verdadera cuestión surge cuando se miran las cosas desde este punto de vista.

Aquí sólo me interesa apuntar en pocas palabras la figura que el problema adquiere dentro de la perspectiva intelectual en que nos hemos situado; y hay que advertir tres cosas: 1) que la creencia en la perduración de la vida humana después de la muerte no se nutre exclusiva ni primariamente de razones conceptuales, lo cual no significa que sea menos "fundada", sino que se trata de otro tipo de fundamentación; 2) que tampoco se han de tener en cuenta en este lugar multitud de *razones* acerca de esa pervivencia, porque aun siéndolo, no son razones *filosóficas,* y aquí sólo se trata de intentar una introducción a la filosofía y descubrir sus problemas constitutivos, no de examinar las posibilidades de una "demostración racional" de la inmortalidad; 3) que incluso muchas razones filosóficas y, lo que es más, probablemente verdaderas, son forzosamente ajenas a este contexto, porque no son evidentes ni apelan a la realidad inmediata, sino que descansan en supuestos filosóficos que sería menester justificar en cada caso; de suerte que sólo podrían ser utilizadas cuando la filosofía, por sus propios pasos y permanecien-

do fiel a su método, *llegase* con evidencia a ellas y diese razón de su verdad en función de la totalidad de su sistema. Esto —que no es privativo de esta cuestión concreta, sino de todos los problemas filosóficos, como se ha podido ver a lo largo de este libro— explica la ausencia en estas páginas de referencias que el lector podría esperar encontrar, si olvidase los requisitos de la empresa que esta obra se propone [8].

Ante todo, aquello que nos es directamente accesible en el hecho de la muerte ajena es un acontecimiento biológico —secundariamente físico-químico—, que, incluso desde el punto de vista descriptivo, no coincide con lo que entendemos por la muerte de una persona. En efecto, la realidad concreta que designamos con un nombre propio o con un pronombre personal —yo, tú—, aquella con quien tratamos, a quien amamos u odiamos, que nos da compañía o de quien estamos solos, no es un cuerpo, aunque sea una realidad corpórea, no es una psique, aunque sea también una realidad psíquica, no es *cosa* alguna, sino un *quién,* una pretensión, *alguien* a quien pasa tener cuerpo, psique y mundo, encontrarse viviendo y tener que morir. Esa realidad humana es, pues, literalmente, *otra cosa* que *su* organismo —tan otra, que no es cosa, sino *persona*—, aunque sea menester, por otra parte, subrayar el *su*; y por consiguiente, la muerte biológica, la suspensión de las funciones fisiológicas y aun la destrucción del organismo, no *es* la muerte de la persona —cualquiera que sea la *relación* que tenga con ella.

Esto quiere decir que, a lo sumo, la muerte o extinción de la persona sería consecutiva a la muerte biológica, pero en modo alguno *una* con ella; por tanto, la presunta aniquilación del hombre que muere es una inferencia, una interpretación o *teoría,* nada evidente y que sería menester justificar. Como la muerte no *es* la aniquilación —lo más que cabría pensar es que ésta se *siga* forzosamente de aquélla—, la cuestión de la pervivencia queda abierta, es en todo rigor cuestionable, y el *onus probandi* no recae exclusivamente sobre el que afirma la inmortalidad, sino también —tal vez más aún— sobre el que la niega, es decir, sobre el que afirma la aventurada teoría de que la muerte biológica del organismo sea ne-

[3] Sobre la función *heurística* que el contenido de la religión cristiana puede asumir dentro de la filosofía, y sobre la posibilidad de una "filosofía cristiana", puede verse mi ensayo "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 249 ss. *Obras,* IV, p. 134 ss.) y con mayor precisión mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* (en *Biografía de la Filosofía, Obras,* II).

cesariamente acompañada de la destrucción del alguien *de quien* era ese organismo.

Se ve, pues, que sólo una teoría suficiente y plenamente justificada de la vida humana, que no omitiese su doble carácter personal y orgánico y fuese capaz de dar razón efectivamente de ambos, podría plantear de modo estrictamente filosófico el problema de la pervivencia personal después de la muerte, y con ello el de la realidad de la muerte misma, en su sentido positivo y originario.

En todo caso, una cosa es clara: si consideramos la estructura de la vida humana, tal como fue expuesta en el capítulo VI de este libro, encontramos desde luego que lo que se nos presenta como muerte biológica afecta al cuerpo y, secundariamente, a mis dispositivos psíquicos, es decir, a ciertos elementos —si bien de función especial y privilegiada— de mi circunstancia. La muerte sería, pues, por lo pronto, algo que acontece en mi vida, dentro de su totalidad, y no sería lícito oponerla a ella, menos aún definir la vida por la muerte. Y ese acontecimiento sería una *alteración* —sin duda de extremada radicalidad— de mi circunstancia. Naturalmente, esto dejaría en pie la cuestión de si esa alteración era de una índole tal que permitiese la posibilidad de que yo viviese después de ella; pero en todo caso se trataría de algo sobrevenido y derivado, en modo alguno de algo que me afectase a *mí* mismo como yo, como sujeto de una pretensión. Es decir, habría que plantear un problema de posibilidad o imposibilidad de que yo siga viviendo en una circunstancia alterada por mi muerte biológica.

Pero hay que preguntarse: ¿cuál sería el sentido de esa alteración? Hemos visto que la circunstancialidad del hombre acontece en forma corporal, y por eso la vida humana transcurre en la espaciosidad y está localizada; ahora bien, como el hombre se refiere a la totalidad de su circunstancia espacial por medio de su cuerpo, por estar *inmerso* en la corporeidad, ya que mi cuerpo es mío, y en esa medida yo soy también mi cuerpo, la destrucción de mis estructuras somáticas llevaría consigo un "aislamiento" de mi circunstancia o mundo, y por consiguiente una radical *soledad*. Pero aquí empieza precisamente el problema. Porque habría que hacerse cuestión de si esta soledad respecto a mi mundo tiene como consecuencia la imposibilidad de que perdure mi vida personal, y, por tanto, la "aniquilación" o muerte total mía, o bien la alteración de la circunstancia es eso, alteración, es decir, tránsito de *este* mundo a *otro,* definido por la patentización de lo que es constitutivamente latente para el hombre en *esta vida,* condicionada por su inmersión en la corpo-

reidad: el fundamento mismo de mi existencia y de mi ser personal, aquello que por hacerme ser no puede darse *en* mi vida, sino que la trasciende y por ello es inaccesible. El problema de la muerte y la pervivencia lleva necesariamente a preguntarse por el ser de la persona que vive y muere, y por la Divinidad como fundamento suyo [4].

85. Vida y persona

Recuérdese lo que vimos en el capítulo VI de este libro, al hablar del yo como ingrediente de la vida humana; *yo* soy una persona, pero no es cierto que *el yo* sea la persona; es decir, el momento de *yoidad* no agota mi íntegra realidad personal, aquella que es señalada o mostrada por el pronombre *yo* en su función ocasional propia. La *circunstancia* está definida por su estar en torno —*circum*— a un yo; éste es el que confiere a la circunstancia su carácter unitario y vital, el que le da justamente su circunstancialidad; por otra parte, el yo sólo existe en dinámica coexistencia con la circunstancia, en su quehacer con ella; pero no se lo puede definir por su mero carácter central: el yo no es un simple punto, puro sujeto de ella. ¿Por qué? La circunstancia es siempre *mi* circunstancia; y este posesivo no indica una mera localización, sino una efectiva posesión. Por ser *yo mismo,* por tener una mismidad y ser dueño de mí, puedo tener algo *mío.*

Pero es menester detenerse un momento más en este punto. Mi vida es temporal; yo, que vivo ahora, en el presente, he vivido antes, en el pasado, y viviré luego, en el futuro; el yo pretérito era distinto del actual, y éste lo es del futuro; es, pues, una realidad cambiante, mudable, no idéntica; pero, por otra parte, yo soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad* del yo, que no es "identidad" en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales. ¿En qué consiste esa singular mismidad, que no excluye la variación, sino que se nutre de ella?

Hemos visto que el hombre está definido por una pretensión que lo constituye; es ésta la que ejerce su presión sobre la circunstancia para hacer su vida; si el yo fuese un centro puntiforme, sin más realidad, la vida estaría definida sólo por su circunstancia; dicho en otros términos, dada una circunstancia, se seguiría de ella unívo-

[4] Se encontrarán precisiones acerca de estos temas en mi libro *Miguel de Unamuno,* especialmente en los apartados "La anticipación imaginativa de la muerte" (cap. III) y "Muerte y perduración" (cap. VIII).

camente una vida; y, por otra parte, la igualdad de circunstancias determinaría la indiscernibilidad de dos vidas. (Entre paréntesis, esto es lo que ocurre con la mayor parte de las biografías; por no aprehender la pretensión personal del biografiado, se reducen al "esquema" biográfico de un "yo" abstracto, que se encontrase en las circunstancias del sujeto de la biografía; la verdadera misión de ésta, por el contrario, es mostrar el proyecto personal que constituye a un hombre y su realización.) Pero las cosas son de otro modo: dada la circunstancia, hay que hacer la vida, en vista de ella, sí, pero eligiendo entre las posibilidades que resultan al oprimirla con el proyecto vital que cada uno es.

Decía antes que el yo pretérito es distinto del actual; hasta tal punto es así, que en rigor no es yo, sino el otro término polarmente opuesto en la totalidad de mi vida: *circunstancia*. En efecto, lo que he sido es algo con que me encuentro —a saber, mi pasado—, por tanto, un ingrediente de mi circunstancia, en vista del cual tengo *yo* —el yo actual— que hacer mi vida, esto es, realizar el yo futuro que pretendo ser. El yo es, pues, rigurosa actualidad, pero definida por la futurición, en forma de pretensión o proyecto; y, a medida que se va realizando, va dejando de ser yo para "cosificarse" —fijarse— y convertirse así en elemento de mi nueva circunstancia. Esta dinámica temporal de los tres "yos" —el pretérito, el actual y el futuro— es esencial a la vida humana y a la constitución de la personalidad.

Esta *mismidad temporal* tiene graves consecuencias. La realidad es siempre individual, pero la humana lo es en grado eminente, porque, como hemos visto, para el hombre ser es ser uno mismo. Mi vida es esencialmente *mía,* y este carácter no se añade a su realidad, sino que la constituye. Por esta razón, el hombre, en cuanto persona, tiene un nombre *propio,* no le basta el nombre *común* que *significa lo que es* —ni siquiera en su individualidad—, sino que requiere el nombre propio que *denomina a quien es.* Esta individualidad extrema del ente humano hace que le pertenezcan en grado máximo y en forma peculiar los dos rasgos que definen al individuo real: una cierta *infinitud* y una esencial *opacidad.* Veámoslo.

Un ente real cualquiera encierra, según ha afirmado tradicionalmente la filosofía, infinitas notas; por eso no cabe definición de lo individual, sino sólo descripción, y ésta es inagotable. Pero en el hombre acontece esto en un sentido radical y distinto. En efecto, las cosas *son ya* lo que son; tienen un ser fijo, una consistencia determinada, que *en principio* sería agotable; se puede pensar que yo

conozca *cualquier nota de una cosa,* y la imposibilidad de aprehenderlas se refiere sólo a su *totalidad,* pero no a ninguna de ellas en concreto. La "esencia individual" es inaccesible *de facto,* pero se puede *pensar* como conocida íntegramente, sin que esto implique contradicción ni imposibilidad *a priori.* Pero en el hombre no ocurre así: no tiene un ser ya hecho, sino que se está haciendo; más aún, consiste en hacerse. El ser del hombre está afectado por la temporalidad, por el *ya no* del pasado y el *todavía no* del futuro, entre los cuales se da, en forma esencialmente fugaz, el *ahora* del *instante* presente. La imposibilidad de aprehender la integridad de la realidad individual humana es *esencial* y de principio, no sólo fáctica, porque esa realidad es estrictamente inagotable e inaprehensible *desde el tiempo*: sólo sería posible un conocimiento total del hombre desde la eternidad, entendida, según la expresión de Boecio, como posesión simultánea y perfecta de una vida; pero estos atributos —prescindiendo de su ser interminable— se oponen a los que encontramos en la vida temporal, y por eso la expresión *vida eterna* encierra ya un tremendo problema.

Por otra parte, compárese un objeto ideal —un triángulo, un octaedro, el número 5, la especie "mesa"— con uno real —una piedra concreta o esta mesa individual sobre la que escribo—. Se advierte desde luego que los primeros, por ser "irreales" o "ideales", son *diáfanos,* se dejan penetrar por el pensamiento y muestran *todo* su ser: no encontramos ninguna resistencia para ver la integridad del poliedro o de *la mesa* como especie; justamente en la falta de *esa* resistencia echamos de ver su "irrealidad", así como en el hecho de que su ser me presenta otra resistencia —la que dimana de su consistencia propia— descubro que tienen una realidad, distinta de la de las cosas, pero no menos cierta: la que llamamos *ideal.* Yo no puedo obligar al 5 a ser divisible por 3, o al octaedro regular a tener caras pentagonales. Su *esencia* es resistente y fija, pero diáfana, porque tienen *consistencia,* pero no *existencia.* Heidegger dice del hombre que su esencia consiste en su existencia [5]; podríamos decir, invirtiendo los términos de su expresión, que la existencia de los objetos ideales se agota en su esencia.

Las cosas reales, en cambio, son *opacas*; tienen un "dentro" que no se deja penetrar sin más; las tres dimensiones del octaedro se pueden atravesar sin tropiezo, porque no tiene en sentido estricto interioridad; la piedra, sí: se compone de un exterior y un interior, inaccesible en cuanto tal; sólo puedo llegar a una parte de los "pun-

[5] *Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz* (*Sein und Zeit,* p. 42).

tos" de la piedra, y no a otros infinitos posibles. Naturalmente, puedo romper la piedra y *exteriorizar* cualquier punto interior; pero siempre quedarán infinitos puntos internos, inaccesibles: yo no puedo tener presente la totalidad del ser de la piedra, aunque en principio esto sea posible para *cualquier* punto determinado de ella. El ser real es esencialmente *opaco* y, por tanto, *arcano.*

Este carácter de interioridad se acentúa extremadamente si pasamos del puro ser cósmico a los vivientes. En la planta, más aún en el animal, hay una interioridad *insustituíble*; el cuerpo vivo tiene un *dentro* que no es indiferente y azaroso [6]; queda la posibilidad de poner fuera lo interior de un viviente, porque éste es también un cuerpo físico, pero como viviente se destruye; si exteriorizo las *entrañas* de un animal, muere. Y si damos un paso más, si llegamos a la realidad anímica, encontramos una interioridad radical, que no admite exteriorización directa: mi dolor, mi alegría, mi deseo, mi amor, mi pensamiento son esencialmente míos y *sólo míos*; no son accesibles a nadie, consisten en interioridad o intimidad, y por eso pueden expresarse o manifestarse, porque son arcanos [7].

Con todo, la historia no termina aquí; porque si pasamos de las *vivencias* a la realidad personal misma, hallamos que ésta es parcialmente arcana incluso para el propio sujeto; la dificultad de la aprehensión de la persona como tal, la imposibilidad de que esa aprehensión sea íntegra, se extiende a la misma persona que intenta conocerse. El saber acerca de la realidad humana no puede en absoluto, por principio, *agotar* su objeto, y le es esencial una perspectiva y un horizonte. Esto, que es propio de todo conocimiento real, acontece de modo eminente en el caso del hombre, porque su manera de ser es la forma extrema de realidad del ente intramundano. Por tanto, la prsona sólo puede ser descubierta e interpretada en una determinada *dimensión.*

Esta es la consecuencia de la distensión temporal de la persona humana, cuyo modo de ser es *vivir*; por eso la persona, que existe como *pretensión,* proyectándose imaginativamente, sólo está conclusa y *hecha* en la muerte. (No se olvide la significación primaria de la voz latina *persona,* que es *máscara* teatral, de ahí *papel* y, por tanto, *personaje* de un drama, y por último *persona* como modo de ser de ese ente que se proyecta o imagina, que se *hace* —poéticamente— a sí mismo. El hombre no es sólo actor de su vida, sino también

[6] Por aquí podrían plantearse la cuestión de la unidad y mismidad *real* del viviente, y en general el problema de la sustancia.

[7] He expuesto el núcleo de estas ideas en el capítulo V de mi libro sobre Unamuno, en el apartado "Las dimensiones de la persona".

autor de ella, porque tiene que inventarla; le es dada, como hemos visto tantas veces, pero no le es dada hecha; es decir, se encuentra puesto en el escenario, pero tiene que inventar su propio personaje y representar —ejecutar, realizar— ese proyecto imaginado. Análoga complexión de significaciones corresponde también a la palabra griega πρόσωπον. Pero no conviene, sin embargo, subrayar excesivamente la parcialidad de ese conocimiento de la persona; sin duda es por esencia fragmentario y "relativo", como corresponde a la estructura de su objeto; pero como ésta es, a su vez, *sistemática,* cada dimensión envuelve y complica en cierto sentido todas las demás, en la unidad del ente aprehendido. Tan pronto como se nos manifiesta una persona en cuanto tal, la conocemos ya; lo cual no significa que la conozcamos *íntegra* —esto es imposible—, sino que la conocemos a ella *misma.* Todos distinguimos entre saber muchas cosas "acerca" de una persona o conocerla a *ella,* aunque ignoremos casi todo lo que le pertenece o afecta —esto es lo que ocurre con la mayor parte de las biografías, que en ocasiones acumulan toneladas de información y no rozan siquiera la persona biografiada—: no es un problema de *integridad,* sino de *mismidad,* que es la raíz del ser personal. Y por esto la persona, si bien sólo tiene su realidad entera en la distensión temporal de su vida, se posee parcialmente a sí misma y es accesible al prójimo en cada uno de los momentos de ella.

86. La vida humana como realidad radical: la cuestión de la trascendencia

Vimos antes [8] el sentido que tiene la afirmación de Ortega, según la cual nuestra vida es la realidad radical. La realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida —decía yo—, *ser real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. Pero ¿de qué modo? Esta es precisamente la cuestión que habría que plantear.

Sin pretender agotar las posibilidades, menos aún fundamentarlas de manera suficiente, quiero apuntar cinco modos distintos de trascendencia, que aparecen desde la perspectiva en que aquí nos hemos situado, y que corresponden a otras tantas dimensiones de esa realidad radical que es la vida humana.

1) La trascendencia como *circunstancialidad.* Es decir, la trascendencia respecto del *yo*; con más rigor, respecto de mí. Todo

[8] "El yo como ingrediente de la realidad" (cap. VIII).

aquello que encuentro, con lo que tengo que habérmelas, y que es distinto de mí, me trasciende en este sentido. El carácter intencional de la vida humana hace que yo me refiera en todo momento a lo que no soy yo, sino cosas, esto es, circunstancia mía. Vivir es estar en el mundo con las cosas, haciendo algo con ellas; por esto, esencialmente, vivir es trascender.

2) La trascendencia como *latencia fáctica.* En otros términos, lo que *de hecho* está ausente del horizonte de mi vida, en un momento dado: la otra cara de esta hoja de papel, la habitación contigua, el interior de un sillar de piedra, el Océano Pacífico, una galaxia que excede de mi potencia visual, los átomos o los electrones. Es decir, lo que es latente simplemente porque no está en mi presencia, pero que en principio es patentizable y *podría* estar patente, pero de hecho trasciende del área de mi vida presente y efectiva. Sin embargo, se trata de algo que, en primer lugar, "está ahí", y, en segundo lugar, es —repito que en principio— accesible por vía de *identidad;* esto es lo que quiero decir cuando hablo de latencia fáctica.

3) La trascendencia como *inactualidad,* es decir, la trascendencia temporal. La vida como "realidad" es siempre actual; es vivir *ahora,* en el presente; todo lo que no *es,* sino *fue* o, más radicalmente aún, *será,* excede y trasciende de la efectividad de mi vida. Por supuesto, cuando se habla de futuro, se incluye la posibilidad, realícese o no, ya que es indiferente al modo de trascender de mi vida actual el que lo trascendente llegue a ser o no actual en otro momento del tiempo; junto a lo futuro se da, pues, lo *futurible.*

4) La trascendencia como *alteridad.* Es el modo que corresponde a los otros, es decir, a las otras personas; por tanto, el modo de la trascendencia personal. Se podrá preguntar qué autoriza a considerar como una forma distinta ésta, ya que las demás personas son presentes en mi horizonte, ausentes de él o, por último, temporalmente inactuales. Pero la razón es clara. En efecto, mientras todos los demás elementos indicados hasta ahora se constituyen como cosas en mi circunstancia o mundo y radican como realidades en mi vida, de una u otra forma, con las demás personas no sucede así; mejor dicho, no sucede *sólo así.* Pues la persona ajena, además de ser algo que yo encuentro —o podría encontrar— en mi mundo, dentro del ámbito, definido por mi vida, en que tiene su sentido primario el término "realidad", es algo que *me encuentra,* es decir, *otra vida,* centro de otro ámbito de realidad, en el cual funciono yo como ingrediente circunstancial y en el que virtualmente estoy "radicado". El *alter ego* define, por consiguiente, otra área ontológica, respecto

de la cual se invierte la radicalidad de mi vida. En la medida, por tanto, en que la persona ajena es *irreductible* a mi vida, trasciende de ella de un modo distinto y más radical: no es sólo algo *otro* que yo —un *aliud*—, sino que es un *alter,* para quien yo mismo, en mi realidad originaria, funciono como otro *alter.* La alteridad es, pues, esencialmente recíproca.

5) Por último, la trascendencia como lo *absoluto.* ¿Qué quiere decir esto? Cada yo tiene *su* circunstancia o mundo, y en esa circunstancia se encuentran los demás *yos,* como ingredientes de la de cada cual. Pero, como ya advertí en otro lugar, con propósito distinto, las circunstancias son *comunicables.* Es decir, aunque la circunstancia es en cada caso *mía* —correlativamente, tuya, suya, etc.—, parcialmente todas son la misma; por esto hay *un mundo* único, un *universo* desde el punto de vista de la realidad, aunque pudiera no acontecer así desde el punto de vista de la física, por ejemplo. Pues bien, si esta comunicabilidad de las circunstancias falta, la alteridad resulta radical, esto es, totalmente *desligada* de mí y de la integridad de los elementos de mi circunstancia; por tanto, de mi vida entera como tal. Y esto es lo que quiere decir la palabra *ab-soluto*: el pleno estar desligado de la realidad en que me encuentro, tomada, repito, en su integridad; la *omnímoda* trascendencia, el modo de ser de lo que es totalmente irreductible —y no sólo en parte o en alguna dimensión— a esa realidad radical que es mi vida, como dinámico quehacer o activa coexistencia del yo y el mundo. Lo absoluto *radica* en mi vida en la forma concreta de trascender de ella; es decir, se constituye en mi vida como *realidad independiente.*

Pero esta posibilidad plantea el problema de la totalidad de mi vida en cuanto tal y de su conexión con esa trascendencia absoluta. Tenemos que lanzar una ojeada sobre esta última cuestión.

87. Aparición del problema de Dios

En otro lugar [9] me he ocupado con algún detenimiento de la forma concreta en que se ha planteado el problema de la Divinidad en la filosofía de los dos últimos siglos, sobre todo en estos decenios próximos, y remito al lector que desee precisiones sobre el tema a ese trabajo. Aquí sólo me interesa lograr un contacto vivo con el

[9] "El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 69-121. [*Obras,* IV, p. 38-64.]

problema y señalar el punto en que tiene que plantearse, recogiendo algunos aspectos del estudio citado.

"El problema de Dios —escribía yo entonces— no se plantea en la historia de la filosofía de un modo totalmente unívoco, porque Dios no es un objeto de experiencia. No sólo varían las soluciones, ni el planteamiento del problema, sino que, antes que nada, el *objeto* mismo es problemático, y, por tanto, el propio problema. Esto no suele ocurrir con las restantes cuestiones de la filosofía. El problema del ser tiene, al menos, una univocidad, que es la referencia a las cosas mismas que están ahí. Otro tanto ocurre con el problema del conocimiento, en el que se puede apelar a la realidad que es el conocimiento. Pero Dios, en cambio, es por lo pronto una *idea* mía, y la mayor parte de la dialéctica en torno al problema de Dios consiste en el intento de convencernos de que Dios no es sólo una idea mía. El problema, pues, aparece, en primer término, como el de la *existencia* de Dios; éste es un carácter peculiar que sitúa al tema de Dios en una dimensión nueva en la filosofía.

"Parece, sin embargo, que hay otras cuestiones en que se trata también de la existencia. Por ejemplo, se dice: el escepticismo niega la posibilidad del conocimiento. Pero no es lo mismo, porque el escepticismo lo que niega, en rigor, es que el conocimiento sea *verdadero,* pero no niega la existencia del conocimiento como fenómeno real; más bien, señalando a una realidad de índole psicológica o lógica —tómese como se quiera—, niega su pretensión de verdad y, por tanto, la descalifica; pero, naturalmente, después de afirmarla como existente.

"Hay otro problema en que a primera vista hay más analogía: la cuestión de la realidad del mundo exterior. El idealismo, en cierta medida y, sobre todo, el solipsismo a la manera de Berkeley, parecen negar la existencia de ese mundo. Pero tampoco es lo mismo, porque el que niega la realidad del mundo exterior niega una realidad que tiene delante y a la que se refiere directamente. Más bien lo que hace es apartar o rechazar lo que tiene presente; más que decir 'no hay mundo exterior', dice '*eso* que hay ahí no es rigurosamente un mundo'. Le niega, pues, el carácter de realidad independiente, pero el punto de partida es el mismo *algo* negado.

"En cambio, el ateo no niega la *divinidad* de un ente con el cual se encuentra, sino que dice, simplemente, que *no hay* un ente que no encuentra frente a sí. Su negación no se refiere al carácter del ente en cuestión, a su tipo de realidad, sino a la existencia misma de ese ente. La afirmación o la negación acerca de Dios son, por tanto,

incomparables con la afirmación o la negación en ningún otro problema de filosofía; tienen una radicalidad mucho mayor, que les da un sentido totalmente distinto.

"El planteamiento del problema de Dios es, pues, ante todo, el esfuerzo por reivindicar la existencia de un objeto que no se nos da sin más, inmediatamente. Las cosas están ahí, y son el punto de partida para preguntarse por ellas; en el caso de Dios, el punto de partida es una *idea* que el hombre tiene y a la cual corresponde o no una realidad. Esta es la cuestión. Por tanto, en los otros casos, lo cuestionable es el ser del objeto, pero éste es ya poseído; en el caso de Dios, lo problemático es el objeto mismo, y es menester conquistarlo previamente."

Pero aquí empiezan a surgir las dificultades. En primer lugar, hay que preguntarse algo más profundo que los caracteres del problema de Dios: a saber, por qué es un *problema*. Vimos al comienzo de este libro que un problema no es una simple ignorancia o incompatibilidad, sino que algo es problemático cuando yo *necesito* saber a qué atenerme respecto a ello; no es forzoso que yo me haga cuestión de todo lo que encuentro en mi contorno, sino sólo de aquellos elementos sobre los cuales tengo que estar en claro para hacerme cargo de mi situación y poder hacer en ella mi vida. Pero en el caso de Dios, ni siquiera lo encuentro en mi circunstancia: sólo hallo su *idea*. Y normalmente, el hecho de que una idea surja en mi mente no me lleva por fuerza a ponerla en cuestión, menos aún convierte en problema la realidad a que esa idea se refiere. ¿Por qué, entonces, la presencia de la idea de Dios crea un ámbito de problematicidad y obliga a tomar posición respecto a esta realidad aludida por ella y que en modo alguno me es presente?

Pero esto implica, a su vez, dos cuestiones distintas: una, que se refiere a la índole de esa *realidad*, cuya sola presunción irrumpe como un elemento nuevo en la situación en que me encuentro, y me obliga a incluirla en ésta o excluirla de ella, es decir, la *altera* ya desde luego; la otra, concerniente a la *idea misma* de Dios, como tal idea, esto es, a su modo efectivo de presencia en mi vida.

Veíamos, en efecto, que mi vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer. Para vivir, yo tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, y esta decisión sólo puede ejecutarse en vista de la totalidad de la situación en que me hallo. Esa situación está definida, por lo pronto, por mi coexistencia con las cosas; en mi circunstancia o mundo irrumpen de continuo nuevos ingredientes, internos a éste, y que son interpretados por mí mediante la ape-

lación a ese mundo en que *ya* estoy y que es *anterior* a toda cosa que yo pueda encontrar *en él* —por eso es un error, incluso descriptivo, considerar el mundo como mero conjunto, agregado o suma de cosas—. Ahora bien, esa vida en la cual me encuentro y que —repito— me es dada, tiene que ser *aceptada* por mí, tengo que tomar *posesión* de ella, tengo que hacerla mía. Cabría, sin embargo, pensar la posibilidad contraria; pero lo grave es que no puedo *no* aceptar, sin más, la vida, sino que tengo que *rechazarla*; es decir, tengo que *hacer algo* también para no aceptar la vida, tengo que *enajenarla* o, si se prefiere, *desligarme* de ella. Esto da su significación recta a la expresión antes escrita: mi vida me es *dada,* y me es dada como *quehacer.* No se reduce a un mero *factum* —aunque sea desde luego un *factum*—, porque no es algo *hecho,* ni siquiera como punto de partida, sino constitutivamente *por hacer*: la vida es algo que hay que tomar o dejar, tomar de un modo o de otro, y envuelve *a radice* un hacer, en la forma concreta del "hay que"; es, pues, un hacer impuesto o, mejor, propuesto; porque, si bien me veo forzado a *hacer,* tengo que elegir *qué* hacer; y ante todo, aceptar la vida o renunciar a ella; pero como sólo se puede renunciar a lo que es propio, para renunciar a la vida, lo mismo que para aceptarla, tengo que hacerla *mía.* La forzosidad del quehacer es, por tanto, constitutiva e inexorablemente, libertad.

Vistas las cosas desde otra perspectiva, esto quiere decir que es menester "asumir" la vida en su totalidad, tomarla como realidad, entera, previa a sus formas y contenidos particulares. Ahora bien, la vida como totalidad descubre su *horizonte,* denuncia su orla de *latencia* y remite forzosamente a su *fundamento* —entiéndase bien, positivo o negativo, a su fundamentalidad o a su desfundamentación—. De hecho, vivir es ya haberse decidido en uno u otro sentido, aunque no se "sepa" que se ha decidido, aunque no sea *conocida* esta decisión.

Pues bien, *Dios* es el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa interpretación en que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos —por tanto, hemos ejecutado *ya*— al vivir. Por eso, tan pronto coom ese nombre se pronuncia "no en vano", tan pronto como surge en nuestra vida la *idea* de Dios, aparece inexorablemente el problema de la realidad de Dios, y con él el problema de la realidad sin más. Porque la idea de Dios *descubre* esa necesaria remisión al fundamento de mi vida, y esa decisión desde la cual estaba yo viviendo, y hace así problemática la situación entera en que me encuentro. En este momento necesito *conocer* cuál es mi

decisión; pero como la vida no está hecha, sino que siempre está haciéndose, no se trata tanto de saber lo que he decidido antes como de decidir ahora, y en cada instante: por eso Dios se me convierte en *problema,* algo que está arrojado o puesto delante de mí, y de lo cual tengo que dar razón para seguir viviendo; y ésta es la raíz de que se *plantee* el problema *filosófico* de Dios, en cuyo *problematismo* se vivía ya desde luego. Y por esta razón el problema de la Divinidad no es inventado, formulado o construído, sino *descubierto.*

Pero todavía hay algo más. Hemos visto lo que acontece cuando la idea de Dios irrumpe en mi vida; pero hay que preguntarse ahora, a su vez, por esa idea. ¿Dónde la encontramos? ¿Cómo aparece en mi vida? ¿Qué función tiene en ella? No se trata aquí de las posibilidades de acceso intelectual a esa idea, sino del ámbito o dimensión de la vida humana en que efectivamente la hallamos, y que es, por supuesto, la *religión.* Porque aunque quepa muy bien un trato con Dios que no sea religioso —y esto no debe olvidarse—, se trata siempre de algo derivado, de una transferencia a un ámbito distinto de lo que fue primero descubierto y vivido religiosamente. Ahora bien, en un sentido amplísimo, religión es aquella posibilidad —mejor, forzosidad— del hombre en que éste toma, por decirlo así, "en peso" su vida entera y queda remitido a su horizonte de latencias o ultimidades, y con ello a su fundamento último. Por eso, este sentido de la religión es tan amplio, que incluye, junto a la religión *positiva,* toda toma de posición respecto a estas ultimidades, y entre esas posibilidades, la irreligión misma [10].

Y la filosofía, en la medida en que pretende alcanzar una verdad radical, en que necesita dar razón de esa realidad radical que es nuestra vida, se encuentra inexorablemente remitida a los últimos planos de su horizonte y al examen de la totalidad de sus posibilidades de trascendencia; en suma, al problema de Dios. La filosofía tiene que hacerse cuestión de la posibilidad de que yo descubra, radicada en cuanto realidad en la realidad radical que es mi vida, otra realidad distinta de ella, superior a ella, y, en suma, *fundamento* suyo. Pero la magnitud y radicalidad del problema exige la máxima cautela de su planteamiento filosófico, y no tolera ningún género de apresuramientos. Si la vida es esencialmente urgencia y prisa, la filosofía, que tiene que darse razón de cada uno de sus pasos, no admite otro andar que el de su evidencia y justificación; por esto se ha dicho que filosofar es no vivir.

[10] Para ulteriores detalles, remito a mi estudio citado al principio de este apartado, donde me refiero extensamente a un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri sobre el problema de Dios y el concepto de *religación.*

XII

LA FILOSOFIA

88. Reflexión sobre el camino recorrido

La introducción a la filosofía —decía yo al resumir los requisitos de ella— tiene como misión el *descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar —concreto también— exigido por ésta.* Creo haber cumplido la exigencia de que partió este libro, y haber llevado a cabo la introducción a la filosofía, no de un hombre cualquiera, sino de un europeo de mediados del siglo XX, el cual se ve forzado a plantearse un horizonte muy preciso de problemas tan pronto como necesita *dar razón* de la situación en que efectivamente se encuentra, porque pretende vivir *auténticamente,* es decir, *en la verdad.*

Han ido apareciendo los problemas filosóficos en estado naciente; es decir, no como un catálogo o repertorio de ignorancias o contradicciones, sino como realidades que surgen en mi vida y me impiden saber a qué atenerme. Estos problemas no tienen una solución ya dada, esto es, vigente; tampoco son del dominio de las ciencias particulares, porque exigen una certidumbre radical; en otros términos, requieren que se dé razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones. Por esto, el método de la filosofía tiene que ser la razón histórica y vital, porque la historia es, como ya vimos, el *órganon* del regreso de las interpretaciones a la realidad interpretada, y la razón es la vida misma, en su función de aprehender la realidad en sus conexiones efectivas.

He intentado mostrar, pues, la *necesidad* de la introducción a la filosofía; pero para entender el sentido recto de esta expresión, recuérdese lo que advertí al comienzo del capítulo VII: para el hom-

bre, las cosas son "necesarias" en el sentido de que son *necesitadas* por él, de que el hombre mismo, activamente, las necesita, las requiere, para realizar una *pretensión* determinada; con expresión deliberadamente paradójica, decía que el hombre *decide necesitar* ciertas cosas, cuando elige una figura de vida concreta. Sólo así es "necesaria" la introducción a la filosofía; pero así lo es absolutamente. Quiero decir que la situación actual, caracterizada por una profunda crisis de las vigencias de todo orden y, dentro de ellas, de las creencias vigentes, sólo tolera la vida auténtica en la forma de buscar una verdad radical, capaz de dar razón de esa situación misma y de las creencias, incluso de las verdades a las cuales adhiere efectivamente el hombre de nuestro tiempo, pero que han de ser articuladas de suerte que alcancen figura de mundo. Por esto, la exposición de nuestra situación real no era algo agregado o previo a la introducción a la filosofía, sino parte intrínseca de ésta y el principio de su justificación. Reténganse, pues, dos cosas distintas: una, que nuestra situación —y no otras— requiere la introducción a la filosofía para que sea posible en ella la vida como autenticidad; la segunda, que la introducción a la filosofía requiere, a su vez, ser puesta en marcha y justificada por la situación misma.

Pero si la introducción es efectiva, esto quiere decir que nos movemos, al final de ella, en el ámbito mismo de la filosofía. Y cabe preguntarse: ¿desde cuándo? En otros términos, ¿en qué momento ha sido logrado el acceso a la filosofía? A mi entender, la respuesta no ofrece la menor duda: aunque parezca extraño, desde el principio mismo. ¿Por qué?

Recuérdese cuál es —cuál ha sido— el motor de esta *Introducción a la Filosofía*: la situación en que el hombre se encuentra, y que consiste en no saber a qué atenerse respecto a ella, por tanto, respecto a la realidad. Esta situación real y no ficticia obliga al hombre, si quiere de verdad saber a qué atenerse, saber qué ha de hacer, y en consecuencia saber por qué y para qué ha de hacerlo, lo obliga, repito, a buscar una certidumbre radical; y como encuentra en su circunstancia una realidad histórico-social llamada filosofía, que tradicionalmente pretende poseer la verdad radical, y al mismo tiempo encuentra que esa pretensión no es segura, y por consiguiente no puede descansar en esa creencia, tiene que enfrentarse con esa realidad, para ver hasta qué punto es capaz de darle esa certeza que necesita. Y entonces, desde su situación efectiva, de la cual tiene que "hacerse cargo", se ve forzado a intentar penetrar en esa filosofía existente en su circunstancia; y este quehacer es el que se llama

introducción a la filosofía y se realiza desde la primera página de este libro.

Ahora bien: al quehacer consistente en hacerse una certidumbre radical, cuando ésta falta y sin ella no se puede vivir —se entiende, no se puede vivir la vida concreta y auténtica que se pretende—, es a lo que llamamos formalmente hacer metafísica. Por tanto, desde el momento en que surge en la vida la necesidad de esa certidumbre radical de que se está privado y se emprende la busca de ella, se está haciendo metafísica. Tan pronto, pues, como se inicia efectivamente la tarea que llamamos introducción a la filosofía, comienza, en forma rigurosa, el hacer metafísica. Por consiguiente, todo contacto auténtico con la filosofía *misma,* con la filosofía en su mismidad, se mueve *ya* en su ámbito propio y nos sitúa *dentro* de ella. En suma, la introducción a la filosofía, que se presenta como algo previo a la filosofía, la cual es, por lo pronto, absolutamente problemática, resulta luego haber consistido en la puesta en marcha y la justificación de la filosofía misma, es decir, en un esencial ingrediente suyo. Dicho con otras palabras, la introducción a la filosofía pertenece rigurosamente a la filosofía. Por esta razón, al llegar aquí podemos lanzar una ojeada sobre eso que venimos haciendo desde el comienzo de este libro y que resulta ser filosofía.

89. Las condiciones del saber postulado: radicalidad, sistema, circunstancialidad

Nos encontramos con que al intentar introducirnos en la filosofía, la hacíamos ya, es decir, estábamos dentro de ella; por otra parte, sólo podemos ver cómo es, investigar sus determinaciones, después de haberla hecho, quiero decir después de haber empezado a hacerla. Pero esto no es sino una consecuencia de la *radicalidad* de la filosofía. La metafísica, decía antes, por *ser* método o camino hacia la realidad, se constituye en su propia marcha, consiste en su propia constitución activa; toda determinación suya tiene que hallarla ella misma. Por esto, la filosofía tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones y, por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentro.

Si el hombre no tuviese trato más que con las *cosas* —es decir, con las cosas particulares—, no tendría por qué hacer filosofía. Eje-

cutaría sus acciones vitales espontáneas o impuestas, haría técnica para producir lo que no está ahí y le es menester, se preguntaría por el ser de las cosas que le fallan, e intentaría hacer ciencia. Pero ocurre que el hombre, como hemos visto largamente, se encuentra *con* las cosas *en* su vida, y cada uno de sus haceres pende en última instancia de la totalidad de ésta, como realidad en que esas cosas radican. Las cosas le son cuestión, pues, no ya por lo que son como tales cosas, sino por lo que tienen de realidad; por consiguiente, cada una de ellas lo remite a esa vida en la cual es encontrada y por su referencia a la cual adquiere un carácter *real*. La filosofía, por tanto, no se propone el "manejo" de las cosas —ni siquiera su manejo mental, como la ciencia de la naturaleza—, y por eso no pretende enseñarnos nada sobre las cosas como tales; pero como el hombre tiene que hacer su vida, y tiene que hacerla con las cosas, necesita que su vida entera intervenga en la aprehensión de cada cosa en cuanto realidad; en otros términos, necesita dar razón de ella, y para esto referirla a su vida, que es el órgano mismo de la comprensión, la razón misma, en su sentido más estricto y riguroso.

De hecho, el hombre hace esto siempre, porque vivir es ya entender, interpretar; el hombre sólo vive entendiendo, porque lo que hay le es presente como realidad. Cuando el hombre está en una verdadera creencia respecto a la realidad que es su vida, no necesita esforzarse especialmente para vivir, porque esa creencia funciona automáticamente, situándose cada cosa en una perspectiva coherente, haciendo, pues, que sepa en cada instante a qué atenerse respecto a lo que tiene que hacer. Pero cuando el hombre no está en una certidumbre suficiente y universal, aunque tenga multitud de certidumbres, no sabe a qué atenerse, no sabe qué hacer; y como cada uno de nosotros tiene que hacerse el que ha de ser, esto tiene la consecuencia de que no puede ser *él mismo*, es decir, su vida sólo es posible como enajenación, alteración e inautenticidad. El hombre, por tanto, necesita estar en una certidumbre radical para poder ser él *mismo*; y si no la tiene, sólo le están abiertas dos vías de autenticidad: recibirla o hacérsela.

La primera no está en su mano, aunque sí lo esté el *aceptarla* cuando le es suficientemente ofrecida, quiero decir cuando para no estar en ella tiene que resistirse, tiene que ejercer sobre sí mismo cierta retorsión o falsificación. La segunda vía, por el contrario, está siempre en la mano del hombre; se entiende, el echar a andar por ella, el intentar hacerse esa certidumbre. Pero repárese en que el mero intento, cuando es efectivo, consiste en darse cuenta de que la situa-

ción en que se está es de incertidumbre; es, pues, alcanzar *ipso facto* una certidumbre sobre la situación —cuyo contenido es, precisamente, la incertidumbre—, y encontrarla insostenible; por tanto, tal que obliga a un determinado quehacer, que es la busca de esa certeza necesaria. La filosofía, en su forma auténtica y originaria —en todo lo humano, no se olvide, se dan los "modos deficientes"—, acontece como radicalidad, porque es uno de los modos esenciales de radicalización de la vida humana.

Pero no basta con esto. La comprensión de cualquier cosa como realidad implica, como acabamos de ver, su referencia a la verdad radical acerca de la integridad de nuestra vida; por consiguiente, ninguna verdad aislada tiene carácter filosófico o es filosóficamente verdadera; la estructura de la realidad es, como se ha mostrado a lo largo de este libro, sistemática; como la función de la razón es aprehender esta realidad en sus conexiones o *com-prenderla,* la filosofía, que pretende dar efectivamente razón de la realidad, es, por exigencia inexorable, *sistema.* Pero adviértase, una vez más, que no se trata en primer término de una exigencia intrínseca, de un *desideratum* de la filosofía, procedente de la "idea" que de ella se tenga como forma de conocimiento, sino que esto se deriva de la estructura sistemática de la propia realidad de que se trata. La vida humana es sistemática; por eso, y sólo por eso, la filosofía tiene que ser sistemática; lo cual quiere decir que siempre es sistema, en la medida en que es filosofía, y que en la medida en que el sistematismo le falta es una filosofía deficiente. Pero de esto he hablado con más detalle en otros lugares de este libro, y no es menester insistir más.

Este requisito del saber filosófico ha sido cumplido de hecho en la historia de la filosofía, por lo menos en sus formas plenas y logradas, y su evidencia se ha venido imponiendo, sobre todo desde Hegel. Pero hay un tercero, que es menester exigir enérgicamente, frente a una gran parte de la tradición filosófica, que, aunque sometida a él, ha solido negarlo: la *circunstancialidad.* La filosofía, en efecto, ha aspirado a ser una consideración de la realidad *sub specie aeternitatis,* válida sin más para toda situación, de verdad exhaustiva y exclusiva; pretensión que apareció en forma extremada en el "saber absoluto" de Hegel, pero no ha sido, ni mucho menos, privativa del hegelianismo. Ahora bien, este propósito, que en definitiva intenta usurpar el punto de vista de Dios, es imposible de realizar, y no por una mera dificultad de hecho, sino también por la estructura de la realidad, uno de cuyos ingredientes, como hemos visto, es la perspectiva —la mía, la tuya, la de aquél—. El "absolutismo

del intelecto" es también una perspectiva circunstancialmente condicionada, pero afectada por dos errores: el primero consiste en que ignora su propia circunstancialidad, y por eso es doblemente circunstancial, ya que no consigue evadirse de lo que ello encierra de limitación, mediante el saber histórico, en el cual cada perspectiva se conoce como tal y, por consiguiente, como algo que implica las demás y se enriquece virtualmente con ellas; el segundo, más grave aún, estriba en que, en nombre de esa pretensión ilusoria y esencialmente fallida, el "absolutismo" renuncia a su propio punto de vista insustituíble, y con ello a su carácter de visión *real* de lo que hay. Todavía se podría señalar un tercer error, que pesa sobre las formas de "absolutismo del intelecto" que se dan todavía en nuestra época: y es que, además de ser circunstancial —lo cual no es un defecto—, es de *otra* circunstancia —lo que sí lo es—; en suma, es anacrónico y, por consiguiente, también en este aspecto irreal.

La filosofía tiene que ser, pues, un conocimiento radical, sistemático y circunstancial de la realidad misma que encuentro, por debajo de todas sus interpretaciones.

90. La filosofía como hacer humano

Estos caracteres no han sido suficientemente reconocidos, sobre todo en su complexión, que es decisiva, porque se ha pensado más en la filosofía como una ciencia, como construcción de ideas, que como un *hacer* humano; y no puede olvidarse que la filosofía es algo que el hombre hace, aunque luego resulte que eso que hace es una ciencia. En otros términos, hay que derivar, una vez más, el hecho —lo hecho— del hacer, "ver cómo se hace el hecho", según la expresión de Ortega. Y como el hombre hace siempre lo que hace por algo y para algo, y esos motivos son ingredientes esenciales del hacer, la filosofía viene calificada intrínsecamente por ellos; es decir, no sólo es circunstancial, como hemos visto, porque el hombre que filosofa se encuentra en una circunstancia determinada y su perspectiva funciona como un ingrediente de lo real, sino que la filosofía, en cuanto hacer humano, se nutre de circunstancialidad.

Esto nos lleva a tropezar con la cuestión del origen de la filosofía. Pero bajo este rótulo, un tanto equívoco, se esconden dos problemas diferentes: el primero de ellos es el origen de la filosofía en el individuo que tiene que filosofar, en cada uno de los hombres a quienes acontece esto, y que están definidos por su situación con-

creta; para el hombre de la nuestra, he intentado resolver ese problema, y la respuesta es este libro entero: la introducción a la filosofía es el origen efectivo del filosofar en el hombre que se halla en una circunstancia determinada; el segundo problema es el origen de la filosofía en el mundo, es decir, en el hombre. Sobre esta última cuestión, aunque en rigor ajena a este libro, quisiera decir algunas palabras, a título exclusivo de orientación.

"La definición más verídica que de la filosofía puede darse —y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada— sería ésta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI antes de J. C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual" [1]. Estas palabras de Ortega implican lo siguiente: 1) La apelación del origen de la filosofía en *este* hombre a su origen en *el* hombre no quiere decir una consideración abstracta o genérica, fuera de toda situación determinada, sino que significa retrotraerse a *otra* situación, más remota, que es aquella en que algunos hombres se sintieron forzados a filosofar por primera vez. 2) Como los hombres han seguido filosofando, esto quiere decir que en todas las situaciones por que han ido pasando desde Tales de Mileto persiste, en una forma o en otra, el elemento que provocó la necesidad de la filosofía; dicho con otras palabras, desde entonces estamos —desde ese punto de vista concreto— en la "misma" situación; se entiende, en una serie de situaciones parcialmente idénticas, o sea comprendidas en una situación esquemática más amplia, pero no menos histórica. 3) Pero esto lleva consigo que desde el siglo VI antes de J. C. persisten en el mundo occidental ciertas vigencias —por ejemplo, la fe en la razón— y una pretensión común, las cuales hacen posible que pueda hablarse, siquiera abstractamente, de la *misma* situación. 4) Tan pronto como se miran las cosas desde este ángulo, se cae en la cuenta de que la filosofía ha significado una mudanza histórica doble, respecto a las vigencias y respecto a la pretensión humana, y es menester investigar esa mutación; esto es, hay que ver cómo era la vida humana antes de haber filosofía, qué otras cosas representaban en ella un papel análogo al que después asumió el filosofar —con otras palabras, eran "homólogas" y, por tanto, la filosofía fue "vicaria" de ellas—, qué pasó para que esas cosas perdiesen su vigencia y, a la vez, pudiese haber filosofía, qué pretendió ser el hombre, para realizar lo cual tuvo que inventar ese quehacer; por último, cómo ese nuevo ingrediente —la filosofía— reobró sobre

[1] Ortega y Gasset: *Dos prólogos*, p. 186. [*O. C.*, VI, p. 406.]

los demás y alteró la situación en su conjunto. 5) El hecho de que haya seguido habiendo filosofía, de que el hombre haya continuado haciéndola, implica dos cosas: una, que después de hacerla los que primero filosofaron —como gustaba de decir Aristóteles—, no quedó *hecha,* sino que persistió como *quehacer*; la segunda, que todos los demás que después han filosofado lo han hecho en vista de una situación muy distinta; en efecto, la de los presocráticos estaba definida por el hecho de que *no había* filosofía; la de todos los filósofos restantes, por *haberla*; pero no siempre la misma, sino algo distinto en cada caso: a saber, toda la *pretérita.*

Sólo la razón histórica, por tanto, puede esclarecer el problema del origen de la filosofía; pero este problema no es sólo histórico, sino rigurosamente filosófico, porque la filosofía, en su sentido auténtico y *originario,* sólo aparece en su forzosidad, es decir, teniendo que *originarse,* en vista de una situación concreta. Pero esto tiene alguna consecuencia más.

91. La filosofía y su historia

En otros lugares [2] me he ocupado con algún detenimiento de la relación entre la filosofía y su historia; la referencia a ellos me dispensa de hacer aquí otra cosa que subrayar su conexión desde el punto de vista en que acabo de situarme [3].

En primer lugar, si la filosofía es la ocupación que el hombre de Occidente viene ejercitando desde hace unos veintiséis siglos, el quehacer de una serie de hombres que empieza en Tales de Mileto y continúa hasta algunos de nuestros contemporáneos, podemos decir, con todo rigor, que la filosofía *es* la historia de la filosofía. Pero —se dirá— en esa expresión late un equívoco: en efecto, por historia de la filosofía se pueden entender dos cosas: la *realidad* histórica de la filosofía o la *disciplina* que consiste en su conocimiento: la afirmación anterior sería admisible en el primer caso, pero carecería de sentido en el segundo. Pero recuérdese lo que dije en el apartado final del capítulo X: la realidad histórica implica el saber histórico,

[2] *Historia de la Filosofía,* Introducción [*Obras,* I]; *La filosofía del Padre Gratry,* cap. II [*Obras,* IV]; en el presente libro, p. 7-9. [Cf. también *Biografía de la Filosofía* e *Idea de la Metafísica. Obras,* II.]

[3] Es conveniente que el lector tenga presente tres puntos de vista acerca del tema: la idea de "destrucción de la historia de la ontología", en Heidegger: *Sein und Zeit,* p. 19-27; el prólogo de Zubiri a mi *Historia de la Filosofía,* y el de Ortega a la de Bréhier (*O. C.,* VI). [Véase también el epílogo de Ortega a mi *Historia de la Filosofía: Origen y Epílogo de la Filosofía.*]

y sólo en función de él adquiere carácter real. Es decir, hay historia de la filosofía en la medida en que, con mayor perfección, es objeto de un conocimiento al que, en su forma madura y suficiente, damos ese nombre y consideramos como una disciplina. Por tanto, la existencia de esta disciplina o saber afecta a la propia realidad de la filosofía, tanto más cuanto mayor sea ésta; y a medida que el tiempo avanza y hay más filosofía —más realidades históricas comprendidas bajo este nombre—, mayores son las exigencias científicas de la historia de la filosofía como saber, y resulta ésta, a la vez, más intrínsecamente perteneciente a la filosofía y más problemática.

Por otra parte, hemos visto que la filosofía es lo que el hombre tiene que hacer cuando se encuentra en una situación determinada y porque se encuentra en ella —incluyendo, por supuesto, la pretensión que lo constituye—. Pero advertía más arriba que la situación de los que han filosofado —y con ella la filosofía misma— se presentaba en dos formas distintas, determinadas por el hecho de no haber filosofía y tener que hacerla, o haberla y tener que hacerla a pesar de ello, es decir, tener que hacer *otra*. Pero éste es precisamente el problema; porque inmediatamente se ocurre preguntar: ¿otra qué cuál?

Naturalmente, otra que la ya hecha, que la pretérita, porque si fuera la misma, no habría que hacerla. Esto quiere decir que la filosofía, cada filosofía, para ser auténtica, la que yo tengo que hacer, y no "cualquiera", está parcialmente definida por su "alteridad"; pero como la alteridad es una relación, envuelve el otro relato; es decir, cada filosofía implica las demás, y no de un modo amorfo, sino justamente como son ellas mismas, es decir, teniendo en cuenta que cada una de ellas, a su vez, implica las anteriores en el mismo modo de la alteridad. Ahora bien, el sistema de las conexiones de "alteridad" entre las diversas filosofías históricamente existentes, que es, como acabamos de ver, un elemento intrínseco de cada una de ellas, es lo que se llama historia de la filosofía. Por consiguiente, la historia de la filosofía pertenece a la realidad misma de todo filosofar que no sea el inicial, y esto establece una diferencia profunda entre los que primero filosofaron y todos los demás. Antes nos apareció la historia, en su sentido más amplio, como el *órganon* de la autenticidad; ahora vemos, en un caso concreto, pero decisivo, que la historia de la filosofía es aquel elemento o componente de la filosofía que equipara la situación de que emerge, cuando ésta no es la primera, a la de los que iniciaron la filosofía en el mundo; al dar al filósofo la integridad de su propia situación y retrotraerlo virtual-

mente al origen de la filosofía, hace posible que la suya sea originaria, y por tanto original. La historia de la filosofía permite la radicalidad de ésta, hace que su sistematismo sea real y no meramente lógico, y le confiere la plenitud de su circunstancialidad; es, pues, la forma en que la filosofía puede cumplir adecuadamente sus requisitos, y por eso la constitución filosófica de la historia de la filosofía —todavía bastante remota— es el camino de la filosofía hacia su plena madurez.

92. La filosofía como ingrediente de la vida humana

Todo esto nos conduce a una evidencia: la filosofía, en lo que tiene de realidad, radica en la vida humana, y ha de ser referida a ésta para ser plenamente entendida, porque sólo en ella, en función de ella, adquiere su ser efectivo. Lo que la filosofía es no puede conocerse, por tanto, *a priori,* ni expresarse en una definición abstracta, sino que sólo resulta de su hallazgo en la vida humana, como un ingrediente suyo, con un puesto y una función determinados dentro de su totalidad.

Pero aquí comienzan los problemas. Si se partiese de que el hombre, por naturaleza y sin más, en virtud de que posee la "facultad" de conocer, la ejercita, bastaría con precisar los caracteres concretos de ese modo de conocimiento que se llama filosofía para saber a qué atenerse respecto de ésta. Pero a la altura a que hemos llegado resulta bien claro lo inadmisible de esa hipótesis. Ni el hombre ha hecho siempre filosofía, ni es seguro que la siga haciendo siempre en adelante. Más aún: si se entienden las cosas con algún rigor, de la existencia del hombre no se sigue sin más el conocimiento *sensu stricto,* sino que, como ha mostrado Ortega, éste es una posibilidad a que el hombre *llega* en virtud de una serie de necesidades, experiencias y pretensiones muy concretas. Pero, por otra parte, como el ser del hombre incluye esencialmente todo lo que le ha pasado, y al hombre le ha pasado hacer filosofía desde hace veintiséis centurias, ésta es ya, desde luego y para siempre, un ingrediente de la vida humana, algo que pertenece —aunque no siempre ocurrió así— al ser del hombre. Si, de un lado, la pregunta por la filosofía implica de un modo formal la pregunta por la vida humana, de otro lado el saber acerca de ésta tiene que hacerse cuestión *hoy* de la filosofía.

No es esto sólo, sin embargo. La determinación del puesto que dentro de la vida humana tiene la filosofía, no puede hacerse unívo-

camente, porque la historicidad de aquélla condiciona la de la segunda y la de la relación entre ambas. Lo que la filosofía *es* —un ingrediente de la vida humana— sólo puede conocerse históricamente: es decir, cuando se sabe *qué* ingrediente es y de *qué* vida concreta y determinada. Pero esto no puede saberse más que si se está en posesión de un conocimiento suficiente de la vida humana; y a esto es a lo que hemos llamado filosofía. ¿Qué quiere decir esto?

Esta situación, aparentemente paradójica, a que hemos llegado descubre el sentido más verdadero y profundo de algo que hemos visto en este libro. La filosofía fue definida como una verdad radical, que se justifica a sí misma; y, por otra parte, como un conocimiento capaz de dar razón de la realidad radical que es nuestra vida. Ahora vemos la razón última de esa doble condición: sólo el conocimiento radical de nuestra vida —que es el tema primario de la filosofía— hace posible la comprensión y con ella la justificación de la filosofía misma. Por esto, únicamente la razón vital, por ser capaz de dar efectivamente razón de mi vida, puede alcanzar una justificación suficiente de la filosofía, y así hacer que ésta lo sea en forma plena y madura. La filosofía ha venido tradicionalmente aquejada de absolutismo y de abstracción, porque no se ha tomado a sí misma en su efectividad, es decir, radicada en una vida, el dar razón de la cual constituye su misión inexorable.

* * *

La *Introducción a la Filosofía* termina descubriendo un horizonte de problemas, que afectan precisamente a la filosofía misma. La pregunta "¿qué es filosofía?" alcanza su máxima agudeza al terminar el libro, al haber penetrado en el ámbito de esa extraña realidad humana. ¿Cómo es esto posible? La razón de ello es que la filosofía consiste esencialmente en el problema de sí misma, y por eso la introducción a la filosofía no puede ser otra cosa que el acceso a su problematicidad.

IDEA DE LA METAFISICA

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Este breve libro, que apenas es un libro, pretende dar al lector una idea de la metafísica. Para ello, tiene que hacerse cuestión de su mismo nombre, de su origen y de ciertas vicisitudes que le han acontecido; pero no se trata de su historia, sino de la presentación real de una realidad, la metafísica, que es ella misma histórica.

Por otra parte, en las páginas que siguen se llega a considerables innovaciones; no sólo respecto a lo que se suele entender por metafísica, sino también a las publicaciones anteriores de su autor. Pero conviene agregar que esta nueva *idea de la metafísica es, en cierto sentido,* tradicional: *en el de que responde rigurosamente a lo que ha sido, desde su origen, la pretensión de la metafísica.*

La novedad de algunas ideas y la concisión de este libro han obligado a extremar en él la exigencia de claridad. Pero no es posible dispensar, en tan breves páginas, de tomar en cuenta todo lo que en ellas se dice. Su comprensión, que creo fácil, reclama sólo una lectura atenta y alerta.

J. M.

Madrid, 20 de diciembre de 1953.

I

EL NOMBRE Y LA REALIDAD

Es bien sabida la extraña historia de uno de los nombres más ilustres de las lenguas modernas: *metafísica.* Al ordenar Andrónico en Rodas, en el siglo I a. de C., los escritos de Aristóteles, encuentra algunos libros cuya denominación resulta problemática; también su colocación dentro de la obra aristotélica. Al final decide ponerlos "después de los libros de física"; esta expresión, que no es un título, no significa nada filosófico, no es ni siquiera un nombre; y, sin embargo, se va a convertir en la denominación dos veces milenaria de la disciplina filosófica más importante, identificada muchas veces con la filosofía sin más. ¿Cómo es esto posible? Y, sobre todo, ¿qué significa?

Tà metà tà physiká (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), "los [libros] después de los físicos". Lo primero que hay que decir es que eso no es una palabra, sino cuatro. En manos de Andrónico de Rodas, los libros más importantes de Aristóteles no quedan *denominados,* sino sólo *designados,* señalados: los que están detrás de los que tratan de física. Para que llegara a existir un día el nombre *metafísica,* fue menester, por lo pronto, que con esas cuatro palabras se hiciera *una,* mediante supresión de los artículos y fusión de la preposición con el nombre. Pero hay que agregar que esta unificación no acontece en griego, sino en latín (secundariamente en árabe, y así en Averroes). Sin embargo, esto que acabo de decir resulta problemático y sólo a medias verdadero; porque la voz *metaphysica* ¿es latina? En modo alguno: sólo es una transcripción, alterada en forma nominal y sin traducir, de la expresión griega *tà metà tà physiká.* Así aparece en la Edad Media esporádicamente, de manera frecuente al incorporarse a la es-

colástica —musulmana y cristiana— el *corpus* aristotélico, en los siglos XII y XIII.

Esto es precisamente lo interesante: que lo que hace fortuna de modo tan excepcional no es el nombre griego efectivo de la ciencia, ni una palabra significativa, sino un vocablo arbitrario, que apenas quiere decir nada y de origen azaroso. Dicho en otros términos, que no se trata de un concepto, sino de una expresión poética; con más rigor, retórica y poética. Me explicaré.

Metafísico es un adjetivo, *metaphysicus*; la forma *metaphysica* es por lo pronto un plural neutro de ese adjetivo: los [libros] metafísicos; sólo tardíamente se forma el sustantivo femenino, por un proceso análogo al de otros nombres. Pero lo decisivo es que metafísica no quiere decir nada en latín (y nada interesante en griego); es una palabra *recibida* de otra lengua, acuñada, que no funciona primariamente como una significación, sino como un signo extraño y en cierto modo arcano; por eso digo que tiene una función *retórica*. Pero además ofrece una vertiente poética; porque a la palabra metafísica se le inyecta desde luego un *vago* sentido que en griego nunca tuvo ni pudo tener; lo que está *más allá* de la física; o bien, lo que se refiere a lo que está *más allá* de lo natural. La fortuna de la palabra *metaphysica* se debe a que no se la vive como una prosaica *postphysica,* sino como una reverberante, incitante, misteriosa *transphysica*; así, literalmente, en Santo Tomás, y a través de él en toda la tradición medieval y moderna.

Este nombre, una vez insuflada esta *vaga* significación, adquiere una vida singular; tiene una doble virtud: promete y no compromete. Creo que esta esencial vaguedad del nombre metafísica ha sido la razón de su larga fortuna y un carácter que importa cuidadosamente salvar y conservar; y que, por cierto, comparte con el nombre filosofía.

Si ahora nos preguntásemos qué es la metafísica, la respuesta podría seguir dos caminos distintos. El primero consistiría en un examen de las *definiciones* que de ella se han dado, bien para elegir una y tomarla como verdadera, para extraer una noción común a todas o, por último, para mostrar su sucesión y variación. Pero esto nos daría, más que una idea de lo que *es* la metafísica, la serie de significaciones atribuídas a este nombre. El otro camino se orientaría en otra dirección: se trataría de ver qué han hecho los metafísicos, cuál ha sido la realidad efectiva que ha ido aconteciendo a lo largo de la historia. Pero esto, que parece fácil, tiene una inesperada dificultad: el nombre metafísica es una designación tardía, no ya de una disci-

plina, sino de un libro aristotélico: la historia de la metafísica no puede limitarse a una historia de lo que se ha llamado así; esto obliga, pues, a un esencial regreso, partiendo de ese punto de arranque; antes que nada hay que remontar aguas arriba del nombre, en una problemática prehistoria. Es decir, la primera cuestión que se plantea es la del origen de la metafísica.

II

EL ORIGEN DE LA METAFISICA

Tenemos que partir —es el único criterio seguro— de lo primero que se ha llamado alguna vez metafísica: la obra de Aristóteles. Ahora bien, ¿cómo llama éste a la ciencia filosófica capital, la que un día va a recibir la denominación que nos ocupa? Hay que distinguir dos tipos de designaciones en el texto aristotélico: las que son propiamente denominaciones de la metafísica y las que son "definiciones" de ella, quiero decir determinaciones concretas de su contenido. Las que aquí interesan son, claro es, las primeras; de las segundas tendremos que hacernos cuestión más adelante. Las cuatro denominaciones principales son: sabiduría *(sophía),* filosofía primera *(próte philosophía),* ciencia buscada *(zetouméne epistéme),* "teoría de la verdad" *(tês aletheías theoría).* En seguida se explicará por qué pongo entre comillas esta última traducción.

La diferencia entre estos cuatro nombres salta a la vista y es sumamente significativa: sabiduría es un nombre recibido y tradicional, que designa la forma suprema y última de saber, la pretensión radical del "sabio"; Aristóteles va a determinar que la "sabiduría" consiste precisamente en esta ciencia que nosotros llamamos metafísica; éste es el sentido de la indagación efectuada en los dos primeros capítulos del libro I. Filosofía primera es también una designación "jerárquica" y a la vez metódica, que apunta a la dignidad y las exigencias de ese saber que se trata de establecer y fundamentar. Y esto es lo que quiere decir, justamente, la tercera expresión: ciencia buscada; esto es, ciencia problemática, definida sólo hasta ahora por sus requisitos, función y preeminencia, pero que por lo pronto

no está ahí, es sólo una tarea o empresa. La cuarta expresión reclama mayor detenimiento.

"Teoría de la verdad", en efecto, es una versión totalmente impropia, sólo un calco literal del griego, precisamente para conservarlo y, en rigor, no traducirlo ni interpretarlo. Cuando Aristóteles designa así la metafísica, como cuando habla de los que "filosofaron acerca de la verdad", no se refiere a una teoría de la verdad, a una indagación de lo que es verdad, que no se puede encontrar en los presocráticos; al contraponer los que primero teologizaron *(theologésantes)* a los modernos que filosofaron "acerca de la verdad" *(philosophésantes),* Aristóteles apunta a la idea de *alétheia* como desvelamiento o *patencia* de lo real, de lo que *verdaderamente hay,* de lo que las cosas son *de verdad,* es decir, lo que *eran* ya desde siempre en su fondo arcaico y primario —principio, *arkhé*—, y por tanto *son* y *serán* siempre.

Este trasfondo último de las cosas, al cual se puede *llegar,* porque hay un camino o método, y que se puede poner de manifiesto, es la fuente u origen de donde brotan las cosas, y a la vez aquello que en el fondo son, aquello en que propiamente consisten: las dos ideas que viven en la noción de *physis* o naturaleza.

Cuando Aristóteles, al comienzo de su *Metafísica,* rastrea los antecedentes de su propio pensamiento, distingue dos pasados de distinta actualidad: uno, próximo —los "que filosofaron", los presocráticos—; otro, remoto y que en cierto sentido se contraponen a aquél, pero dentro de cierta esencial comunidad —los "que teologizaron", diversas formas de pensamiento mítico—. Con otras palabras, si la disciplina teórica que se va a llamar después metafísica tiene una función en la vida humana, tiene que descubrirse su origen en una necesidad de ésta, satisfecha antes por alguna otra realidad "homóloga", es decir, que ocupaba un puesto semejante dentro de la estructura vital correspondiente; y si partimos de esta realidad primaria e introducimos el movimiento histórico, la metafísica aparecerá, no ya como "homóloga" —término estático y por tanto reversible— sino como "vicaria" de ella, como una actividad suplente y que hace sus veces, y a la vez como originándose de ella, al producirse cambios en la situación.

No podemos aquí entrar en el detalle de este problema. En otros lugares he hablado con alguna precisión de la *moíra* como "análogo preteorético de la *physis*" y del descubrimiento del método o camino que permite ir de lo patente a lo latente y convertir la caprichosa e

indominable "revelación" de lo que la realidad es en el fondo en activa y humana "desvelación" de la verdad. Aquí baste con citar algún antecedente especialmente claro. En la *Teogonía,* Hesiodo —siglo VIII antes de C.— va a poner en boca de las Musas el relato de la génesis de los dioses; se está lejos de la teoría y de la filosofía; pero, a pesar de ello, en el preludio mismo del poema hacen las Musas una singular declaración: "Sabemos decir muchas mentiras semejantes a las cosas verdaderas; pero sabemos, cuando queremos, proclamar verdades" (v. 27-28). Las palabras que emplea Hesiodo son sumamente significativas: mentiras o falsedades (ψεύδεα) se contraponen, de un lado, a ἔτυμα, las cosas verdaderas o, más exactamente, auténticas, a las cuales se parecen o asemejan, por las cuales pasan o pretenden pasar; de otro lado, a ἀληθέα, las verdades que se dicen o proclaman, es decir, las cosas que se ponen de manifiesto o hacen patentes. La verdad o *alétheia* descubre las realidades auténticas o *étyma,* usualmente encubiertas o desfiguradas por mera semejanza de las falsedades o *pseúdea.*

Una expresión casi literalmente coincidente con la de Hesiodo en encuentra en Homero (*Odisea,* XIX, 203), cuando Ulises dice "muchas mentiras semejantes a cosas verdaderas" (ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα), es decir, verosímiles. Y adviértase que el epíteto que Hesiodo aplica a las Musas es *artiépeiai,* que se suele traducir por "veraces", pero que literalmente significa "de palabra exacta", que dicen justa y adecuadamente.

"Por huir de la ignorancia", dice Aristóteles, buscaron los hombres la sabiduría. La necesidad humana de *saber a qué atenerse,* cuando no se refiere a esta o la otra cosa, sino que es radical, reclama una referencia al trasfondo oculto de las cosas manifiestas; originariamente, el hombre no puede hacer nada para llegar a ese fondo latente; ha de ser él mismo quien se revele de una forma o de otra; en la medida en que se tiene fe en estas fulguraciones de lo real —oráculos, adivinaciones, etc.—, el hombre se orienta y sabe a qué atenerse. Cuando, por multitud de experiencias históricas, ensayos, fracasos, conocimiento de otros mundos, esa creencia se quebranta, sobreviene una incertidumbre; y cuando, por último, entre los "siete sabios" y, más aún, en la escuela de uno de ellos, en el grupo milesio en torno de Tales, aflora una nueva creencia, la de que las cosas son "en el fondo" lo mismo, se derivan unas de otras por generación y, por tanto, tienen una cierta consistencia por la que se puede preguntar, ese día la vieja necesidad radical cambia de sentido y se con-

vierte en algo que —hasta cierto punto al menos— está en la mano del hombre. Su preguntar no es ya un pasivo requerir al oráculo; es dirigirse a la realidad y obligarla a responder; es el hombre mismo el que va a *averiguar* —*verificare, verum facere*— lo que son las cosas. Verdad no es ya lo que verazmente se le dice al hombre, es lo que éste hace, es decir, *descubre*. Este es el origen de la metafísica.

III

LA METAFISICA CLASICA

Creo útil servirme de esta expresión, metafísica clásica, para designar la porción más larga de su historia, que encierra esenciales diversidades, pero que está definida por un área de supuestos comunes: quiero decir desde el platonismo hasta la crisis que se produce el siglo XVIII y culmina en Kant, esto es, hasta que se pone en tela de juicio su posibilidad. Si se quieren tomar dos extremos, serían Platón y Wolff.

Antes de Platón, en efecto, no existe la metafísica constituída como disciplina, aunque se haya alumbrado el problema metafísico, al hilo de una serie de concepciones que arrancan del comienzo mismo de la filosofía, por lo menos desde Anaximandro. La idea de naturaleza o *physis* es el modelo de la interpretación filosófica de lo real; si las cosas proceden por generación unas de otras y de un fondo primordial, a él se reducen en virtud de una identidad radical; esta interpretación sólo se realiza conceptualmente cuando a la noción de naturaleza se agrega su interpretación como principio o *arkhé*; una tercera noción —cuyo origen estaría en el pitagorismo— es la de consistencia: las cosas, además de brotar de un fondo originario o naturaleza, consisten en algo, tiene una consistencia determinada; cuando Parménides, sustantiva la idea de lo consistente —el ente, *tò eón*—, se ha llegado al concepto que va a condicionar toda esta metafísica clásica y la consiguiente polémica sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica.

Todavía en Platón no se encuentra un cuerpo de doctrina metafísica como tal. La forma literaria de los escritos platónicos —que en modo alguno es casual— contribuye a ello. En la división que suele hacerse de su pensamiento —dialéctica, física y ética— no aparece una disciplina que corresponde a lo que después se llamó así,

y una reconstrucción de la "metafísica" platónica tendría que recurrir a distintos elementos de las tres ciencias. Pero al decir esto hay que subrayar que la mayoría de los conceptos metafísicos que caracterizan la filosofía primera de Aristóteles y han sido canónicos desde él se encuentran ya formalmente en Platón, en quien se da, por tanto, la primera metafísica madura, fundamento de todas las posteriores, aunque no en expresión literaria independiente.

Esta es la de Aristóteles —si bien todavía en él conviene advertir que nunca escribió un "tratado de metafísica", pues otra cosa son los catorce libros sobre filosofía primera, escritos relativamente independientes, de diversas épocas y que nunca compusieron una obra unitaria y sistemática—. La forma suprema del saber, la sabiduría o *sophía,* es una ciencia, esto es, un saber demostrativo o *epistéme,* capaz de demostrar las cosas desde sus principios y a la vez de ver o contemplar éstos —que, por ser primeros, son indemostrables— mediante una visión noética. De esta ciencia, postulada así por sus exigencias, da Aristóteles una triple definición: 1) ciencia que considera universalmente el *ente en cuanto tal*; 2) ciencia divina (en dos sentidos: que sería la ciencia que tendría Dios, y que Dios es su objeto); 3) ciencia de la sustancia. Pero no se trata de tres ciencias, sino de una sola, y esta unicidad, que requiere la convergencia de las tres definiciones, es un problema para Aristóteles como lo será para toda la tradición posterior.

Mientras las ciencias particulares consideran sólo una parte de la realidad —por ejemplo, los números o las plantas— y desde un punto de vista parcial, para estudiar un accidente o atributo suyo —las propiedades cuantitativas o el carácter de organismos vegetales—, la metafísica se refiere a la totalidad de las cosas, pero no por lo que tiene de peculiar cada una, sino en cuanto *son.* Ahora bien, al examinar los diversos modos de ser, los diversos tipos de entes, Aristóteles se ve forzado a una radical innovación intelectual: frente a la idea del ente uno e inmóvil de Parménides, frente a la proclamación por los sofistas de la radical movilidad e inconsistencia de lo real, Aristóteles establece la doctrina de los *modos del ser,* unidos por un vínculo de *analogía*; el ente es uno y múltiple, se dice de muchas maneras, pero siempre por referencia a una que es primaria y fundamento de las demás; y ésta es la sustancia *(ousía).* La metafísica, al estudiar el ente en cuanto tal, culmina en la teoría de la sustancia; y la forma suprema de sustancia, aquella en que se realizan de modo plenario y suficiente las condiciones del ente *(ón),* es Dios, el "primer motor inmóvil", acto puro, en quien todo es realidad ac-

tual, sin mezcla de potencia ni materia. Por último, la contemplación de lo real en tanto que es, la *theoría* en la cual las cosas se patentizan y están a la luz, constituye la sabiduría, la *sophía,* y ésta la posee sólo Dios de modo estable, permanente y propio: el hombre sólo la alcanza precariamente y a intervalos; a lo sumo, puede aspirar a un hábito, una forma de vida definida por una cierta *amistad* con la sabiduría; ésta es la *philosophía,* la ciencia divina en el doble sentido expresado; por eso en la vida teorética, cuya cima es la metafísica, el hombre alcanza una cierta semejanza con la Divinidad.

La metafísica aristotélica se enlaza estrechamente con la lógica de un lado, con la física de otro, con la ética por último. El ser se dice de cuatro maneras: 1) ser por esencia o por accidente; 2) según las categorías; 3) verdadero y falso; 4) en potencia y en acto. En todo caso, lo que se divide es el ente, pero a esta división acompañan los diversos modos de enunciación o predicación; así, las *flexiones* del ser son a la vez los predicamentos o categorías en que puede *decirse* (sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción, pasión), todas las cuales están fundadas en la primera, la de sustancia, a la que se refieren las demás. Análoga relación con la lógica presenta la división del ente en verdadero y falso, pues la verdad y la falsedad se dan primariamente en el enunciado o juicio, A es B, que patentiza lo que la cosa realmente es (verdad, *alétheia)* o lo cubre con un ser aparente (falsedad, *pseûdos).* La física, por otra parte, es la ciencia de las cosas naturales o que son por naturaleza, y naturaleza *(physis)* es el principio del movimiento; la teoría aristotélica de la potencia y el acto, de la materia y la forma, que explica la estructura de la sustancia, hace posible el movimiento y, por tanto, el carácter real de la naturaleza; el movimiento (en su sentido general de cambio) no es un imposible paso del no ser al ser o del ser al no ser —como habría aparecido entre los eleáticos— sino un paso de un modo de ser a otro modo de ser, de ser en potencia a ser en acto. Esto muestra que la *Física* aristotélica —de la cual forma parte la doctrina del alma— sería un elemento de la metafísica en el sentido moderno de la palabra. Por último, la metafísica como forma acabada del *bíos theoretikós* o vida contemplativa, es la clave de la ética aristotélica, pues es la vida propiamente humana y aquella en se que se puede dar la felicidad.

De este planteamiento del problema metafísico por Aristóteles ha dependido toda la historia ulterior de esta disciplina. Su cultivo como tal ha estado unido siempre a la reaparición de la obra aristotélica. Así en la Edad Media, tanto en la escolástica musulmana

(Avicena, Averroes) como en la cristiana (Santo Tomás, Duns Escoto) y en cierto modo en la judía (Maimónides). Todos ellos invocan a Aristóteles, y buena parte de la obra metafísica que realizan es un comentario aristotélico. Claro es que, a pesar de este designio, la situación histórica en que se hallan y el propósito de su acción intelectual dan un sentido bien distinto a una metafísica que pretende con frecuencia ser la misma de Aristóteles. No se olvide que Santo Tomás, por ejemplo, es primariamente un teólogo, y que su obra intelectual íntegra está orientada hacia la teología. Gilson ha hablado certeramente de un orden teológico, propio de Santo Tomás, a diferencia de un orden puramente "filosófico", ajeno a la revelación, que sería "tomista" en el sentido de que se trataría de una filosofía compuesta con elementos *tomados* de su obra. En rigor, la escolástica no es filosofía, sino una peculiar combinación de teología y filosofía.

Esto condiciona incluso el detalle de la metafísica medieval. Piénsese que, a diferencia de la griega, su problema capital no es el movimiento, sino la creación; que al ser no se opone tanto el no ser *(mè ón)* como la nada; que el sentimiento radical del problema de la analogía no es el de los modos del ser *de las cosas,* sino el del ser creado; que son consideraciones teológicas (trinidad, encarnación, pecado original, eucaristía) las que provocan y orientan el planteamiento de problemas como el de los universales o la sustancia. Pero hay que subrayar tanto como esto el hecho de que toda la metafísica de la Edad Media permanece dentro del ámbito intelectual del aristotelismo, utiliza sus conceptos y sólo difiere de él en la medida en que es inevitable.

Esta metafísica, *distinguida* de la teología en Santo Tomás, pero unida a ella, que se va desligando en el siglo XIV, alcanza su existencia como disciplina *independiente* y autónoma a fines del siglo XVI, en manos de Francisco Suárez (1548-1617). Las *Disputationes metaphysicae* (1597) son —si se prescinde del problemático *Sapientiale* de Tomás de York, en el siglo XIII— el primer tratado de metafísica que ha existido, elaborado —son las propias palabras de Suárez— "distinta y separadamente". Suárez, que tiene que repensar la tradición en vista de las cosas, va a hacer una *teología natural* distinta de la sobrenautral o revelada; la metafísica sigue ordenada a la teología, porque Suárez es teólogo; pero es una fundamentación previa de ésta. La metafísica adquiere, pues, autonomía y figura de ciencia; tiene que hacerse cuestión de sí misma, de su tema y estructura.

Las *Disputaciones metafísicas* se inician con una discusión sobre

el objeto de la metafísica; Suárez examina diversas opiniones y las critica, para llegar a su propia definición: el ente en cuanto ente real es el objeto total de la metafísica; y teniendo en cuenta el grado de abstracción que le es propio, la define como "la ciencia que contempla al ente en cuanto ente, o en cuanto prescinde de materia según el ser" (Disp. I, sect. III). La metafísica así entendida es una ciencia especulativa y no práctica, cuyo fin es la contemplación de la verdad por sí misma; se ocupa del conocimiento de las cosas y las causas más altas, de los entes más nobles y las nociones más universales y más abstractas; es, en suma, sabiduría, y la ciencia más apetecible naturalmente para el hombre en cuanto hombre.

Finalmente, el esquema de la metafísica sufre una última inflexión en el siglo XVIII. Descartes había renovado la expresión aristotélica en el título latino original de sus *Meditationes de prima philosophia,* y había centrado este saber en las cuestiones de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. A partir de aquí y especialmente de la distinción cartesiana entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, toda la metafísica del siglo XVII —Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley— va a tener como tema central el problema de la comunicación de las sustancias, en conexión estricta con la realidad del mundo exterior y la existencia de Dios. Cuando se llega, en manos de Wolff (1679-1754), a un "escolasticismo" de la filosofía moderna, aparece un esquema de la metafísica que va a influir sobre todo en la neoescolástica tomista desde la segunda mitad del siglo XIX. Para Wolff, la metafísica se divide en metafísica general u *ontología* y metafísica especial, que comprende tres ciencias: cosmología racional, psicología racional, teología natural. Esta es la última forma de lo que podemos llamar "metafísica clásica", anterior a la crisis que, iniciada en la filosofía inglesa desde el siglo XVII, alcanza su forma madura en la *Crítica de la razón pura,* de Kant. Al ponerse en duda la posibilidad misma de la metafísica, se hace necesaria una reflexión distinta y más honda sobre sus supuestos y su justificación; y toda metafísica posterior a la crisis kantiana está condicionada por venir de ella, por haberse constituído y afirmado teniéndola en cuenta y, por consiguiente, absorbiéndola e incluyéndola en sus entrañas.

IV

METAFISICA Y ANTIMETAFISICA

Desde el Renacimiento se origina cierta hostilidad a la metafísica; al principio se trata sólo de ciertas formas de ella; así entre los humanistas, que reprochan a los escolásticos sus disputas abstractas y estériles; en Descartes, que hace metafísica y usa este nombre, hay pasajes en que recoge un matiz de aversión a la palabra; expresiones de sentido análogo se encuentran en Hobbes y en Locke. El fondo de estos reproches es doble: de un lado, inaccesibilidad o problematicidad de los objetos de que trata la metafísica —cuando se insiste en su carácter inmaterial y suprasensible—; de otro lado, oscuridad de las nociones que maneja, de manera que se pueden hacer raciocinios muy claros y rigurosamente encadenados sin saber de qué se habla. Todo esto se acentúa en el siglo XVIII, en tres direcciones. Los enciclopedistas franceses insisten en la diversidad de los metafísicos y el poco caso que unos hacen de otros (d'Alembert) o ironizan, como Voltaire, sobre el carácter "transnatural" e "inmaterial" de los objetos de la metafísica, de la que dice que con frecuencia es "la novela del espíritu". Hume, por su parte, al llevar a sus últimas consecuencias la actitud empirista y sensualista, hace una crítica general de los conceptos de sustancia, alma y causa, y disuelve el cuerpo de la metafísica tradicional, a la vez que su eliminación del argumento ontológico suprime el puente que Dios establecía entre la mente y las cosas en el idealismo del siglo XVII, que va a ser calificado por Hume de "dogmatismo". En este punto, finalmente, se inserta la "revolución copernicana" de Kant, la peripecia más grave de la historia de la metafísica.

La idea que Kant tiene del conocimiento lo lleva a una inversión de la perspectiva habitual: en lugar de adaptarse el pensamiento a las cosas, son éstas las que tienen que ajustarse a la estructura del

pensamiento; este paradójico "giro copernicano" se funda en el descubrimiento kantiano de que lo que el hombre conoce no es la "cosa en sí", inaccesible por necesidad, sino el "fenómeno", constituído mediante la cooperación de lo "dado" y lo "puesto" por el sujeto, es decir, la estructura misma de la subjetividad (espacio y tiempo como intuiciones puras o formas *a priori* de la sensibilidad, categorías o formas *a priori* del entendimiento). Kant cree, de un lado, que el conocimiento, para ser universal y necesario, ha de ser *a priori,* es decir, no *fundado* en la experiencia; pero de otro lado, para que el conocimiento sea real, a los principios formales y apriorísticos ha de añadirse la sensación o la experiencia. De estos supuestos nace la crítica kantiana de la metafísica.

El punto de partida de Kant es doble: la idea de la metafísica de Wolff, con su división en metafísica general u ontológica y metafísica especial, dividida en cosmología racional, psicología racional y teología racional o natural; negativamente, la crítica de Hume, que lo "despertó de su sueño dogmático", según la famosa frase kantiana. Al aceptar el esquema de Wolff, la metafísica aparece ante Kant como un conocimiento *puro,* es decir, *a priori,* de tres objetos: el mundo como totalidad, el alma y Dios; ahora bien, Kant muestra en la *Crítica de la razón pura* que esos tres objetos están más allá de toda posible experiencia; son "síntesis infinitas", esto es, yo no puedo poner las condiciones necesarias para tener una *intuición* de ellos; el conocimiento que obtengo por mero raciocinio no tiene fundamento real, es decir, no es un auténtico conocimiento. La metafísica aparece, pues, como un imposible, si se la toma como disciplina especulativa; por eso no ha encontrado todavía "el seguro camino de la ciencia"; no lo ha encontrado ni lo puede encontrar. La metafísica existe como "tendencia natural", como *Naturanlage* que lleva al hombre hacia lo absoluto. Pero su papel dentro del sistema kantiano ha de ser muy preciso: ciencia de las Ideas regulativas que sólo tienen validez incondicionada dentro de la *razón práctica,* como postulados de ésta; o bien el nombre que se da a la porción pura (apriorística) de las disciplinas filosóficas (metafísica de la naturaleza, metafísica de las costumbres).

No es necesario aquí exponer en detalle la doctrina kantiana, ni criticar sus fundamento; lo que interesa es señalar que todo el pensamiento filosófico desde fines del siglo XVIII acepta más o menos formalmente el punto de vista de Kant y niega o por lo menos discute la legitimidad de la metafísica. Esto se une en algunos casos a una especulación metafísica incluso intemperante, como ocurre dentro

del idealismo alemán; otras veces, a una metafísica larvada y que se ignora a sí misma —lo que se podría llamar la metafísica de los antimetafísicos—: así, los positivistas. La situación dominante en el siglo XIX es ésta: la metafísica está desprestigiada y proscrita; se llega a descalificar una doctrina o un razonamiento sin más que ponerle el rótulo metafísico. Los contados intentos de hacer metafísica en el siglo pasado tienen con frecuencia una curiosa actitud: no darse por enterados del kantismo, volverse de espaldas a él, como si Kant no hubiese nacido y escrito la *Crítica de la razón pura.* Algunos otros esfuerzos, los más originales y nuevos, que van a preparar el terreno para la filosofía actual, discuten las tesis kantianas; pero hay que advertir que se resienten alternativamente de uno de estos dos defectos: o rechazan algunos argumentos kantianos contra la metafísica, dejando intacto el sentido general de esa crítica y por tanto su fuerza principal, o bien atacan el kantismo como un error total, como una desviación del pensamiento filosófico, sin echar de ver su gran porción de acierto y su papel insustituíble; esto es, sin *dar razón* de la filosofía de Kant, de su verdad y de su error. Por esto, los intentos metafísicos del XIX están minados por la ignorancia de Kant o por la exclusión de lo que Kant aporta a la filosofía, incluso a una metafísica hecha contra sus supuestos radicales.

La actitud antimetafísica no pertenece al pasado. Las direcciones "cientificistas" del pensamiento actual, sobre todo el empirismo lógico, niegan la posibilidad de la metafísica. Su punto de vista se enlaza con el de Comte y se concentra en el análisis lógico del lenguaje. Para los más extremados empiristas, los enunciados metafísicos, simplemente, no tienen sentido; ésta es la última forma, la más radical, del movimiento cuyas etapas hemos visto.

V

LA "VUELTA A LA METAFISICA"

La metafísica se convierte en el siglo XIX en una "cuestión disputada"; los que la niegan, como los positivistas, la hacen: cuando afirman que la realidad son los hechos sensibles, están haciendo una metafísica, y, lo que es más grave, sin saberlo; es decir, irresponsablemente, confundiendo una interpretación con la realidad misma. La actitud de Comte estaba justificada por los excesos de la especulación idealista en el primer tercio del siglo, por el espíritu de sistema y la idea de la filosofía como un pensamiento constructivo; la voluntad de atenerse a la realidad de las cosas, sin añadir construcciones mentales, era legítima; pero lo que no lo era tanto era la identificación de lo *real* con lo *dado,* y de lo dado con lo que se da en la *experiencia sensible.* Al advertirse lo que esto tiene de excesivo y apresurado, se inicia una reacción contra el kantismo y el positivismo, y con ello una "vuelta a la metafísica".

A las revoluciones suele seguir un "espíritu de restauración"; a la revolución copernicana de Kant sucedió también una actitud análoga, con el supuesto habitual: "aquí no ha pasado nada". No se puede olvidar que buena parte de los movimientos filosóficos que proponen el regreso a la metafísica se basan en la pura y simple omisión del kantismo, de sus antecedentes —filosofía inglesa— y de sus consecuencias positivistas. De esto se resienten incluso muchas tendencias actuales. Pero necesito aclarar que al decir esto no echo de menos que la filosofía actual sea más kantiana o positivista de lo que es, sino justamente al contrario: encuentro que lo es demasiado, porque no lo *ha sido* eficazmente; en la medida en que un pensamiento es, por ejemplo, "prekantiano", está expuesto a ser kantiano, a reincidir en ese punto de vista y, por consiguiente, a que su evi-

dente justificación parcial lo lleve a lo que tenía también de error, hoy arcaico y superado.

No olvidemos que la variación histórica de una doctrina depende en gran parte de la atención concentrada sobre sus temas. Los problemas se descubren o se abandonan, y esto no tanto porque un día queden resueltos, sino porque se desvanece su problematicidad, porque el hombre deja de sentirse obligado a preguntarse por ellos, a saber a qué atenerse respecto a su contenido. La historia de la filosofía está condicionada por la historia de lo que pudiéramos llamar el horizonte de la problematicidad. La pérdida de la metafísica en los siglos XVIII y XIX tuvo como origen principal el cambio de dirección de la atención, la preocupación primaria por los problemas del origen de las ideas, el conocimiento y las ciencias de la naturaleza. El hecho de que ciertos grupos intelectuales mantuviesen el interés por los problemas preteridos fue una de las causas que hicieron posible el regreso a la metafísica. Me refiero a los teólogos, y muy especialmente a los católicos. Aunque la especulación metafísica después de Suárez decae rápidamente y carece de impulso creador, queda sin embargo "conservada". El intento, tan prometedor, de una teología moderna, en cierta medida cartesiana, a fines del siglo XVII —Bossuet, Fénelon, etc.—, en que se enlaza la tradición agustiniana y escolástica con el pensamiento de Descartes y de Leibniz, queda pronto interrumpida, por razones complejas. Pero, en todo caso, el cultivo de la teología, aun en sus formas menos vivaces, mantiene el contacto con los grandes metafísicos; y así se encuentran entre los eclesiásticos católicos los primeros gérmenes de la restauración del pensamiento metafísico: Bolzano, Rosmini, Gioberti, Gratry, Brentano y, por supuesto, los que en las mismas fechas o un poco posteriores inician el movimiento neotomista —Liberatore, Sanseverino, Kleutgen—.

En varias direcciones vuelve a su actualidad la metafísica y recobra vigencia, que había perdido. No se olvide, sin embargo, que este proceso es lento y no sin resistencias. La mayor parte de los pensadores de la segunda mitad del siglo XIX y aun de los primeros decenios del nuestro están sumergidos en la vigencia antimetafísica; esto llega hasta Dilthey y Husserl: recuérdese con cuanta suspicacia y aun hostilidad acogió éste las derivaciones metafísicas de la fenomenología; análogas restricciones se encuentran en Bergson. Pero desde fines del siglo pasado se quebranta la universal creencia de que la metafísica es un imposible anacronismo, y se logra un ámbito en el cual va a poder germinar de nuevo. Insisto en este aspecto negativo

porque es esencial: no se trata tanto de que en cierta fecha se plantee de nuevo y por razones suficientes el problema metafísico, como del hecho de que la actitud antimetafísica resulta discutible e insuficientemente justificada. La última inconsecuencia del positivismo fue un factor decisivo; recuérdese que Husserl pretende hacer, frente al parcial positivismo dominante, un positivismo total y efectivo; su fidelidad a esa actitud lo lleva, más que a nadie, a afirmar el suelo sobre el que volverá a brotar, incluso a pesar suyo, la metafísica.

Se pueden distinguir tres grupos de motivos que conducen hacia esta restauración. Los primeros son inicialmente extrafilosóficos, en particular teológicos, y significan una voluntad de reivindicar la metafísica y justificarla, casi siempre en sus formas escolásticas y como reacción contra la filosofía moderna —no sólo la que es específicamente adversa a la metafísica, sino en su totalidad—. Los segundos, cuyo primer antecedente se encontraría en Bolzano y su plenitud en Brentano, significan la reconquista de la objetividad: a través de Marty, Meinong, von Ehrenfels y, sobre todo, Husserl, se desemboca en una filosofía que, al superar todo subjetivismo y todo psicologismo, se enfrenta nuevamente con el tema de la realidad. El tercer grupo de motivos es particularmente sutil: se trata del descubrimiento de ciertas realidades o aspectos de la realidad cuyo carácter general es la *irreductibilidad*: "el hecho primitivo" de Maine de Biran, la "existencia" en Kierkegaard, la triple realidad del "sentido" en Gratry, la "vida" y la "historia" en Dilthey; estas realidades, que en cierto modo provocan una crisis irracionalista en la filosofía, la hacen trascender de los supuestos cientificistas, explicativos y positivistas y la enfrentan con los problemas radicales. Este triple origen condiciona los caracteres con que se presenta la metafísica actual y es la razón de no pocas de sus dificultades internas.

VI

METAFISICA Y ONTOLOGIA

Al llegar aquí empezamos a adivinar que no es del todo claro qué se entiende por metafísica. Desde el siglo XVII, con más frecuencia desde el XVIII, se la designa con un nombre que se suele tomar como sinónimo de ella, al menos de su parte más general: *ontología.* Esta denominación data, hasta donde se sabe, de 1646, y fue usada por el cartesiano y ocasionalista alemán Johann Clauberg en su libro *Elementa philosophiae sive Ontosophia*; en los prolegómenos emplea, junto a este término, el de *Ontologia,* entendida como *scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est.* Este nombre, que reaparece en la segunda edición (1681) de la *Philosophia vetus et nova* de J.-B. du Hamel, es el título de uno de los libros de Jean Le Clerc, *Ontologia, sive de ente in genere* (1692), muy anterior a la obra de Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia,* cuya primera edición es de 1729, y que se suele considerar como el primer tratado de ontología bajo este título.

Todos ellos creen ser fieles al punto de vista de Aristóteles; Le Clerc lo dice del modo más expreso, y al llamar *ontología* a esta ciencia piensa no hacer sino recoger la definición aristotélica. Pero no olvidemos que la definición de Aristóteles es triple; no se trata en él de una *sola* definición suficiente, como ciencia del ente en cuanto tal, ni tampoco de que las tres definiciones respondan a tres *partes* de la ciencia —como puede ocurrir en Wolff y en algunos neoescolásticos—, sino que *la misma ciencia* es ciencia del ente, de la sustancia y de Dios, al mismo tiempo y por la misma razón. Es decir, las tres "definiciones" son más bien nociones *a posteriori,* tesis internas. Se trata de conocer la realidad, a la que el movimiento hace inconsistente; hay que ir de las cosas naturales o por naturaleza *(physei ónta)*

a la naturaleza *(physis).* La tradición griega anterior había dejado el movimiento fuera del ser (Parménides, en cierto modo la idea de elemento o *stoikheîon),* o bien había puesto la consistencia fuera de las cosas, que sólo tienen una consistencia participada (Platón). Aristóteles va a fundar la teoría del ente en la idea de que el *eîdos* está en la cosa misma, informándola como *morphé,* y va a considerar cada cosa real como algo que tiene un "haber" o "hacienda" propio, de donde brotan sus propias posibilidades, como naturaleza, en suma; y ésta es la noción de *ousía,* sustancia, cuya realización plena es el *theós,* Dios. Ahora bien, las dificultades internas de la idea aristotélica de sustancia y de los esquemas conceptuales con que intenta explicarla —materia y forma, potencia y acto—, precisamente cuando se trata de verdaderas sustancias (los vivientes, el hombre, Dios), muestran que "sustancia" es más que una solución el título de un problema.

Decía antes que a las revoluciones suele seguir un espíritu de restauración, y que la "revolución copernicana" del kantismo no fue excepción de la regla. Quiero decir que la vuelta a la metafísica fue desde luego —y mucho más que antes de Kant— recaída en la ontología. Las razones de ello son muchas —aparte de la inercia— y no todas fáciles de desentrañar; retengamos tres: 1) el *terminus a quo* del kantismo había sido una metafísica ontológica (Wolff); 2) hay un fuerte componente escolástico en la "vuelta a la metafísica"; 3) frente a todas las formas de subjetivismo, se trata de reconquistar la "objetividad", y la ontología aparece como la forma suprema de la teoría del objeto.

Pero hace un cuarto de siglo se produce una innovación: la distinción entre el *ens* y el *esse,* tradicionalmente confundidos, hasta el punto de que en la mayoría de las lenguas sólo se usa una palabra: *être* en francés, *being* en inglés. En español es clara la distinción entre *ente* y *ser,* y Heidegger no tuvo dificultad para hacerla en alemán: *Seiendes* y *Sein.* Para Heidegger, la filosofía ha olvidado obstinadamente el problema del ser, para ocuparse sólo del ente; el sentido del ser en general, *der Sinn des Seins überhaupt,* es su problema; la cuestión queda así radicalizada, trasladada del ente a aquello que hace que el ente sea, es decir, al *ser.*

Pero las relaciones entre ser y ente no aparecen con suficiente claridad. El propio Heidegger ha modificado esencialmente algunas tesis, de una edición a otra de su *¿Qué es metafísica?* En su último libro, *Introducción a la metafísica* (1953), se queja de que esa cuestión no ha tenido resonancia suficiente y se cultiva una "ontología"

en el sentido tradicional, por lo cual —añade— puede convenir en lo futuro renunciar a términos como "ontología" y "ontológico". Probablemente, Heidegger piensa en el hecho notorio —y bien significativo— de que el existencialismo ha recaído en la idea del ser, con todas sus consecuencias: ser y nada, ser en sí, ser para sí, esencia y existencia, ontología.

Sin embargo, por debajo de estas dificultades surge una más importante y radical: ¿es lícito identificar ontología y metafísica? No se puede partir del ser sin más: hay que derivarlo y justificarlo. Porque el ser es una *interpretación* de la realidad, es decir, de lo que "hay". Ortega ha mostrado algo decisivo: que el preguntarse por el ser, el buscar qué "son" las cosas, tiene un supuesto: la *creencia en el ser,* la creencia preteorética y —en ese sentido— injustificada de que las cosas "son", tiene un ser o consistencia que podemos buscar y encontrar. El ser no es la realidad *sin más,* sino una interpretación de ella, repito, de lo que "hay" —expresión que nos parece sumamente vaga y que en efecto lo es porque es previa a todas las interpretaciones—. Lo que hay es un constitutivo mío, porque yo soy *yo* al tener que habérmelas con lo que hay.

La universalidad del ser, en que ha insistido tradicionalmente la filosofía (Aristóteles, Santo Tomás), tiene un fundamento claro: una vez que he llegado a esa interpretación que es el ser, es decir, una vez que estoy en la creencia de que "hay ser" y me sitúo en la actitud de preguntarme por él y buscarlo, esto es, en la actitud que llamamos *conocimiento,* me aparece *todo* (todo lo que *hay,* toda la realidad) *sub specie entis,* como algo que *es.* La universalidad procede de que *todo* es considerado desde ese punto de vista, sometido a la nueva interpretación. No por ello es el ser menos *derivado.* Hay que reparar en un equívoco que amenaza; si se dice: "el ente es lo que ya había", se tiene la impresión de que se trasciende de la situación actual y se descubre en el ente un carácter "absoluto"; pero basta con sustituir la palabra "ente" por su significación: al decir "*lo que es* es lo que ya había", se advierte que lo afectado por la determinación "ya" no es el "es", sino el "lo", con otras palabras, la realidad: *eso mismo* que es es lo que ya había; es decir, interpreto como ser, ahora que me he situado en la actitud cognoscente, la *misma* realidad que antes de llegar a esa interpretación *había.*

Nos parece que el mundo está compuesto de "entes", tal vez que él mismo es un ente; pero todo ello es consecutivo a la interpretación llamada *ser.* No es cierto que el hombre no-teórico, en caso extremo el primitivo, esté rodeado de entes, los maneje, trate y utili-

ce; lo que sucede es que *para mí* —y no siempre, sino sólo cuando estoy en actitud definida por la creencia en el ser— son entes las *mismas* realidades con las cuales ese hombre no-teórico (incluso yo mismo en la dimensión radical en que lo soy) tiene que habérselas.

Si la misión de la metafísica es hacer que sepamos a qué atenernos sobre la realidad, no puede admitirse su identificación *a priori* y obvia con la ontología; la expresión *metaphysica sive ontologia* es inadmisible, porque hipoteca ya el contenido de la metafísica y, por tanto, la priva de radicalidad. La metafísica no puede "definirse" previamente por su contenido, porque esto la invalida automáticamente respecto a su pretensión; la única "definición" posible consiste en determinar su función, lo que reclamamos de ella. Toda otra precisión respecto a su contenido o su estructura tiene que ser una *tesis interna* de la metafísica, por consiguiente nunca previa; quiero decir que es ella misma, una vez puesta en marcha, la que tiene que hallar y justificar qué clase de saber es, cuál es la condición de esa realidad respecto a la cual nos va a dar una certidumbre radical. Si la metafísica fuese ontología, esta identidad no podría enunciarse en el título, sino que sería una afirmación perteneciente al contenido de la metafísica, la cual, en cierto momento, descubriría tal presunta identidad. Pero ni siquiera *a posteriori* es aceptable la identificación entre metafísica y ontología, puesto que, como hemos visto, el ser es una interpretación de lo real, a la cual se llega en virtud de ciertos supuestos, y que tiene que ser "derivada" y justificada. Toda metafísica que *empiece* con el ser, que parta del ser, se deja ya a su espalda la cuestión decisiva, justamente la derivación del ser, y renuncia a una certeza *radical*; es decir, no es metafísica. Y adviértase que desde este punto de vista es indiferente que se entienda por ontología la ciencia del *ente* o la ciencia del *ser,* porque no se puede partir tampoco de éste ni de la "comprensión del ser" como de algo radical y sin supuestos.

No se olvide, sin embargo, algo decisivo: la realidad es siempre pensada —y no sólo pensada, sino también vivida— desde una cierta interpretación. El intento de eludir ésta sería quimérico e ilusorio. Cuando se habla de un saber "sin supuestos" hay que ser sumamente cauteloso, no sea que la idea de que puede existir sea un supuesto más, aceptado a ciegas. Por esto la metafísica, que no puede comenzar con una doctrina del ser, menos todavía puede iniciarse con un "olvido" o una "omisión" del ser y de las demás interpretaciones de la realidad. Bajo la pretensión de simplicidad suele esconderse un arcaico y anacrónico primitivismo, que está en los antípodas de la

verdadera radicalidad. Quiero decir con esto que, al intentar dar razón de la realidad para saber a qué atenernos respecto a ella, encontramos absolutamente sus interpretaciones, y *entre ellas* el ser, que constituye nuestra tradición intelectual. Es menester, por tanto, una regresión de las interpretaciones a la realidad nuda, en lo que podemos llamar, ahora con pleno sentido, su *verdad radical.* La metafísica, pues, tiene que hacer, y no poco, con la ontología: dar razón de ella y del ser *desde la realidad radical.* Hay que trascender del ser hacia la realidad. Pero no se piense que esto es fácil y que basta con decirlo para poder hacerlo; porque el instrumento del conocimiento, el *lógos,* se había identificado tradicionalmente con los atributos del ser, y viceversa. Y esto pone en cuestión el método de la metafísica, y por tanto su posibilidad.

VII

METAFISICA COMO CIENCIA DE LA REALIDAD RADICAL

Realidad radical es aquella en que tienen su raíz todas las demás, es decir, en que aparecen en cualquier forma como realidades, y por eso las "encuentro" y tengo que habérmelas con ellas. En este sentido, todas las otras realidades son "radicadas", se constituyen como realidades en ese "dónde" o ámbito que es la ealidad radical, cualquiera que sea la índole de eso que en cada caso es real; de otro lado, realidad radical es lo que queda cuando elimino todas mis ideas, teorías e interpretaciones; lo que resta cuando me atengo a lo que, quiera o no, encuentro irreductiblemente y me obliga a forjar ideas, teorías e interpretaciones. La realidad radical —esta es una tesis central del pensamiento de Ortega— es la vida humana; más exactamente, *mi vida,* la de cada cual. Cuando prescindo de todo lo que mi pensamiento agrega a la realidad, cuando me quedo con la realidad nuda, encuentro: las cosas y yo, yo con las cosas, quiero decir, yo haciendo algo con las cosas; y esto es *vivir,* esto es *mi vida.* Toda realidad, cualquiera que sea, se me presenta o aparece *en mi vida*; ésta es el ámbito o área donde se constituye toda realidad *en cuanto realidad*; esto quiere decir, aparte de lo que acontezca a "eso que es real"; por ejemplo, si algo es independiente de mi vida, es independiente *de mi vida,* y lo encuentro en ella como independiente: si algo es trascendente a mi vida, en ésta acontece mi "encuentro" con ello, que es lo único que me permite hablar de ello y descubrir su trascendencia; si, por último, algo es imposible, y por tanto no existe en ningún sentido, ni en mi vida ni fuera de ella, en mi vida se da, sin embargo, mi encuentro con su "realidad", que en este caso es su imposibilidad.

Pero hay que subrayar desde el primer momento que no se trata

de *Dasein* o de *existencia*; tampoco se trata del *hombre*. El camino de Heidegger es inverso del nuestro. Aunque su problema es el sentido del ser en general, tiene que fundamentar la ontología en una previa analítica existencial del existir *(existenziale Analytik des Daseins),* en la cual, por cierto, se demora hasta el punto de que constituye la porción principal de su obra publicada. Es decir, Heidegger va del *Dasein* al ser; nosotros, en cambio, vamos del ser a la vida, del ser como una interpretación de la realidad a la realidad radical allende todas las interpretaciones. Esto muestra ya que *Dasein* no es lo mismo que *vida humana*. La "vida humana" no es el hombre, y la teoría de la vida humana no es en modo alguno antropología. Tampoco lo es, ciertamente, la analítica del existir en Heidegger; pero para él la antropología estudia ese ente que es el hombre, y la analítica existencial del existir se pregunta por el "modo de ser" de ese ente que se llama *Dasein* y que somos nosotros. Nuestro punto de vista es esencialmente distinto: mi vida es la realidad radical que comprende las cosas y a mí mismo ("yo soy yo y mi circunstancia", Ortega, 1914) y que es anterior a ambos términos; es decir, que es la realidad de la cual dependen los dos términos abstractos —yo, cosas—, polarmente contrapuestos y en dinámica coexistencia que consiste en un *quehacer*: tener yo que hacer algo con la circunstancia, para vivir.

El hombre no es en modo alguno la realidad radical; es una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás. Incluso el hombre que soy yo, en cuanto *hombre,* es una interpretación de lo que soy, una elaboración teórica de cierta porción de realidad que encuentro al vivir. En rigor, "hombre", lejos de ser la realidad, es una teoría.

Mi vida, pues, no es el hombre, ni es el yo, ni es el modo de ser de un ente privilegiado que somos nosotros. La vida no se agota en el yo —éste es sólo un ingrediente o momento abstracto suyo—, ni es cosa alguna, porque toda cosa se encuentra en alguna parte, y la vida es, por el contrario, el "dónde" en que las cosas aparecen. Es el área en que se constituyen las realidades como tales, en que acontece mi encuentro con ellas, mi tener que habérmelas con ellas. Y en la medida en que esto ocurre, todas ellas son ingredientes de mi vida. Mi vida comprende, pues, *conmigo,* las cosas que me rodean, mi circunstancia o mundo, incluído, claro está, su horizonte, el trasmundo latente, sus últimos planos o ultimidades.

Por esto, la teoría de la vida humana no es una preparación o propedéutica para la metafísica, ni una fundamentación de ésta, sino

que es desde luego *la metafísica,* es decir, la busca de la certidumbre radical acerca de la realidad radical.

Pero ahora empieza precisamente el problema; porque si no se toman en todo su rigor las palabras que acabo de escribir, si se resbala sobre ellas o se las entiende inercialmente y desde otros supuestos, prescindiendo, por tanto, de lo que significan de esencial innovación, se convierten en una colosal trivialidad. He empleado por dos veces la palabra "radical", como adjetivo que califica primero a "certidumbre", después a "realidad"; del sentido preciso de ese adjetivo pende toda esta idea de la metafísica.

Ante todo, por lo que se refiere a la certidumbre. Certidumbre no es mero "saber" o "noticia": es saber a qué atenerme; y esto supone, por lo pronto, que recae sobre algo acerca de lo cual *necesito* saber a qué atenerme. Si se me dice que el nombre de la persona que pasó esta mañana a las ocho y diecisiete minutos por delante de la Frauenkirche de Munich es Weber, aunque sea verdad, ¿puede llamarse una certidumbre? La noticia de que la temperatura de la cerveza que después beberá el señor Weber es exactamente de 6,72 grados centígrados, no es certidumbre, a menos que por alguna razón necesite saberlo; es, pues, mi necesidad quien le confiere carácter de certidumbre, no su simple "verdad" o exactitud. Infinitas ignorancias nos traen sin cuidado; infinitos saberes nos dejan en la incertidumbre respecto a lo que nos importa. Más aún: muchas certidumbres efectivas nos son insuficientes; incluso ellas mismas, por lo que tienen de parciales o por su carácter no claramente conciliable, nos provocan la incertidumbre. Por eso recomendaba antes cautela frente a la idea de un "saber sin supuestos"; todo saber tiene supuestos, y lo que importa es qué hace con ellos, es decir, qué función desempeñan respecto de ese saber.

La vida está llena de cuestiones, respecto a las cuales no tenemos certidumbre; a la inversa, *estamos* en innumerables certidumbres, y por eso hay muchas realidades que no nos son cuestión ni nos lo han sido nunca; cuando, por último, algo nos es cuestión y *llegamos* a una certidumbre, alcanzamos una *verdad* en sentido estricto. Cuando se está en una certidumbre *radical,* la vida no *es* cuestión, aunque puede muy bien estar llena de cuestiones; por el contrario, todas las certidumbres parciales sobre los contenidos de la vida son insuficientes para que yo sepa a qué atenerme respecto a ésta. Y cuando esto sucede, es *menester* esa certidumbre radical, hay que *buscarla* o *hacerla,* si se cree que es posible, es decir, que en alguna medida al menos está en mi mano conseguirla.

Por otra parte, el adjetivo "radical" califica a la realidad. Al decir que la realidad radical es mi vida, he tenido buen cuidado de añadir que mi vida no soy yo, ni el hombre, sino que "yo soy yo y mi circunstancia", y en mi circunstancia entra toda realidad que pueda hallar de cualquier modo. Tomada así la idea de la vida, ¿no equivale a introducir en ella todo lo imaginable, a convertirla en el todo de la realidad, en la suma de todo lo real? Si mi vida se identifica con la realidad toda, ¿añade algo llamarla "vida"? Y ¿no es recaer en un esquema abstracto del tipo fichteano "yo y no-yo" el hacer ingresar en la noción de vida el todo de la realidad, con pretexto de que todo lo real o es yo o no lo es? Este es el problema.

Hay que tomar en serio la expresión realidad *radical,* esto es, la distinción entre realidad radical y realidad radicada; esta distinción —a diferencia de lo que ocurría en Descartes con la *res cogitans* y la *res extensa*— es operante, quiero decir que afecta a la realidad misma. Esto muestra ya que no se trata de tomar "toda" la realidad por igual, como una suma o conjunto. Pero hay que guardarse de otro riesgo: entender radicalidad como sinónimo de simplificación. Tampoco se trata de retraerse a una situación "elemental", por ejemplo al funcionamiento del organismo humano entre las nudas cosas físicas. ¿Quién nos asegura que esa marcha hacia un hipotético "atrás" es una marcha hacia el principio? ¿Quién nos dice que la "destrucción" de lo que realmente encontramos no es tan "construcción" como el partir de todo el saber acumulado en la historia? Sabemos muy poco de Adán, y lo que en él fue la vida humana está condicionado por sus referencias sobrenaturales; es decir, lejos de ser lo inmediato Adán es una teoría.

Al decir que necesito saber a qué atenerme respecto a la realidad radical, y que en ésta, es decir, mi vida, se incluye *de algún modo* toda realidad, hay que subrayar que lo que importa de ese "todo" es que nada queda excluído, no la suma de "todas las cosas reales". Necesito saber a qué atenerme respecto a la índole o estructura de la realidad *en cuanto tal.* Pero no resbalemos otra vez: ¿qué quiere decir *en cuanto tal*? Es una expresión circunstancial, cuyo sentido cambia en cada caso, al reduplicar aquello de que se trata; en este caso quiere decir "en cuanto realidad". Y como realidad es aquello con que me encuentro, realidad en cuanto tal quiere decir: *realidad en cuanto me encuentro con ella.* Hay que superar de una vez el milenario intento de omitir la referencia a mí en la realidad, o en otro caso "subjetivizarla"; yo soy ingrediente de la realidad, y no de un modo subrepticio o vergonzante, sino como constitutivo de la *realitas*

de todo lo que es real, aunque yo no sea componente o parte de eso que es real.

Ahora bien, mi encuentro con y en la realidad no es inerte ni meramente teórico: me encuentro *viviendo.* Encuentro la realidad en figura de escenario de mi vida o *mundo* en el sentido más lato del término. Es decir, cualquier porción, aspecto o interpretación de la realidad presupone *mi vida,* el área en que se da y constituye. La vida es, por tanto, *la organización real de la realidad* —frente a toda teoría, como lo es la idea del "todo de la realidad"—, y por consiguiente la realidad radical en el sentido literal de estas palabras.

Se trata, pues, de no suplantar la realidad *misma* por esquemas interpretativos, especialmente por los que, en virtud de su simplicidad, son más difíciles de descubrir: cosas, todo, universo. El sentido de la realidad pende de su hallazgo originario, que no es otro sino mi encuentro con ella, *viviendo.* Vivir —no ser— es el sentido radical de la realidad. En el vivir acontece la constitución de lo real en cuanto tal. Sólo la investigación de las estructuras de mi vida me descubre el ámbito de la realidad radical, en la que aparece y cobra su carácter *real* toda realidad radicada. La metafísica, por tanto, al ponerse en marcha y tratar de cumplir su función de hallar una certidumbre radical, encuentra que es *teoría de la vida humana.*

VIII

LA TEORIA DE LA VIDA HUMANA

La metafísica no es una certeza en que "se está"; es una certeza a que "se llega"; supone, pues, un estado de previa incertidumbre, es derivada y originada. Tiene que justificarse a sí misma, tiene que dar razón de cada una de sus verdades. En ese sentido —pero sólo en ése— es sin supuestos. Porque no es posible el adanismo, no se hace metafísica desde cero, sino desde una situación que obliga a hacerla; esta situación está definida por diversas certidumbres y, a despecho de ellas, una incertidumbre *radical*; con esas certidumbres cuenta la metafísica, parte de ellas; pero como realidades, no como certidumbres; es decir, no deriva la suya de éstas, sino al revés: éstas la reclaman y postulan. Cuando la situación vital se radicaliza y el hombre se pone en busca de esa certidumbre radical, está haciendo metafítica, sea cualquiera la idea que tenga de esta ciencia; y por eso se puede hablar con pleno sentido de la metafísica de los antimetafísicos, de la que han hecho los que negaban su posibilidad, es decir, una cierta figura de ciencia que habían encontrado en su tradición inmediata.

Pero al decir que la metafísica es teoría de la vida humana, conviene dar algunas precisiones sobre el carácter de esta teoría. Porque surge una dificultad: hemos dicho que se trata de la realidad radical, y que ésta es justamente lo que queda cuando elimino todas las ideas, teorías e interpretaciones, cuando me quedo con lo que, por ser la nuda realidad con la cual tengo que habérmelas, me obliga a hacer esas teorías e interpretaciones; y se ocurre preguntar: "la vida humana" ¿no es una teoría?

Sin duda alguna. Lo que es realidad estricta es *mi vida,* es decir yo con las cosas, yo haciendo algo con mi circunstancia. Hablar en

general de "vida humana" es ya una interpretación, teoría o doctrina, todo lo justificada y verdadera que se quiera, pero no por eso menos teórica. La vida humana "en general" no existe, no es real; la que lo es es *mi vida* —la de cada cual, en la medida en que cada uno va dando su significación a esta expresión circunstancial—; mi vida, que no sólo es *ésta* en el sentido de ser vida individual, sino en otro más profundo y decisivo: que es una absoluta posición de realidad *irreductible,* circunstancial y concreta. Y si no hubiese más que esto, no tendría siquiera sentido hablar de "vida humana"; esta noción es una interpretación a la cual llego en virtud de ciertas razones sumamente precisas.

No puedo exponerlas aquí en forma; baste con indicar la primera, suficiente por sí sola para forzarme a elaborar esa interpretación. Mi vida me aparece como *convivencia*; quiero decir que encuentro en ella, en mi circunstancia, como ingredientes suyos, ciertas realidades en las que reconozco otros "yo" que son por su parte sujetos de otras vidas, de suerte que funcionan como centros de circunstancias de las cuales formo yo parte; es decir, mi vida —única realidad irreductible e inmediata— incluye la referencia a algo que me veo obligado a considerar como "otras vidas"; esto tiene dos consecuencias: primero, me hace descubrirme como un *yo frente* a un *tú* —secundariamente un *él* o *ella*—, y por tanto confiere un primer sentido a la expresión "*mi* vida"; segundo, me muestra el carácter "disyuntivo" de la vida (el ser ésta *o* ésta *o* ésta), y de este modo me remite a una nueva noción, "*la* vida", que tiene una peculiaridad decisiva: no es tanto un universal, una especie o género, digamos la vida en general, sino que la forma concreta en que aparece ese extraño "universal" que es "la vida" es: *la vida de cada cual.*

Resulta, pues, que *mi* vida, la realidad *radical,* me aparece secundaria pero inexorablemente como *esta* vida concreta, como una disyunción circunstancial de *la* vida, pero ésta, por su parte, y también inexorablemente, es la vida *de cada cual.* Esto implica que la relación entre "mi vida" y "la vida" no se parece mucho a la de un individuo con su especie. En este último caso, dada la especie —en sí misma suficiente, al menos como objeto ideal—, puede acontecer que, mediante un "principio de individuación", se individualice en diversos individuos que en cierto respecto —a saber, el de la especie— son intercambiables; o a la inversa, dada una pluralidad de individuos, se descubren en ellos algunas "notas" comunes, de tal manera que, si atiendo a ellas solas y prescindo del resto de su realidad, me ofrecen un *aspecto* coincidente, que es precisamente el de la especie. Con

la vida no ocurre así. Mi propia vida está condicionada por la convivencia; en ella aoontece el hecho insoslayable de *los otros,* y su realidad intrínseca está constituída por el componente histórico-social de las interpretaciones recibidas, a las cuales llamo "cosas". En mi vida se da ya, pues, una referencia a otras vidas, y por tanto a *la* vida humana. Por el contrario, mientras puedo descansar en un universal cualquiera, la noción "la vida humana" es impensable sin circunstancializarla, sin fundarla en la intuición directa de *esta* vida, más concretamente de *mi* vida, única que me es directamente accesible, y sin la cual la "vida en general" es pura y simplemente ininteligible. Frente a todo accidentalismo de la individuación o de la especificidad, la relación entre la estructura *funcional e irreal* "vida humana" y la realidad singular, circunstancial y concreta "mi vida" es absolutamente intrínseca y necesaria.

La consecuencia de todo esto resultaría, sin este recorrido, inesperada y sorprendente: si bien es cierto que "la vida" no es realidad estricta, sino teoría, esta teoría no es en modo alguno arbitraria, innecesaria o gratuita, sino que viene impuesta por la aprehensión de esa realidad irreductible que es *mi vida;* y no es esto lo más grave, sino que esta aprehensión tampoco es innecesaria, sino que pertenece a la realidad misma de la vida; con otras palabras, que la vida no es *posible* —entiéndase bien, posible— sin aprehensión de sí misma, sin proyección imaginativa de su figura, es decir, sin presencia ante sí misma de su estructura como tal "vida humana". A la vida le pertenece intrínsecamente, para poder hacerse, una peculiar "transparencia" en que su propia consistencia se manifiesta. Y esto constituye la justificación *última* de la metafísica: si recordamos la idea de las funciones "homólogas" y "vicarias" y prescindimos, por tanto, de lo que la metafísica tiene de teoría filosófica precisa para retener sólo su función vital, encontramos que ésta pertenece inexorable e intrínsecamente a la vida humana. Dicho con otras palabras, la metafísica no es sino una forma histórica concreta de realizarse uno de los requisitos constitutivos de la vida humana.

IX

EL METODO DE LA METAFISICA

Hay que retener esta última consecuencia, porque de ella deriva, como veremos en seguida, el método de la metafísica. Y conviene advertir desde luego que esta expresión debe entenderse, no en el sentido de que la metafísica *tiene* un método, sino en el de que lo *es,* puesto que es un camino hacia la realidad misma. Se trata, pues, de precisar en qué consiste ese método que es la metafísica.

Recuérdese que la dificultad principal, apuntada al final del capítulo VII, es la tradicional identificación del ser con el *lógos.* Desde Platón, si se apuran las cosas ya desde Parménides, se han definido —más o menos subrepticiamente— de manera recíproca. ¿Cómo es posible para el pensamiento trascender el ser, derivar el ser? La predicación está fundada sobre la identidad y la permanencia. Como otras veces he mostrado en detalle, cuando digo *A es B, A* funciona dos veces: primero cuando digo *A,* después cuando digo de él que es *B,* porque este *B* es el *B* de *A*; con otras palabras, el *A* inicial tiene que ser el mismo que es *B*; *A* tiene que ser *uno* y *permanente*; de ahí la dificultad de predicación acerca de todo lo viviente, y en rigor de todo lo que es real, ya que toda realidad, y de modo eminente la que es viva, es esencialmente *inexacta.*

La realidad aparece como consistencia o "talidad": ser real significa ser *tal* realidad. Ahora bien, la forma tradicional del conocimiento ha sido la explicación, *explicatio,* despliegue de los componentes elementales de una realidad. Como durante siglos ha interesado sobre todo el *manejo* de las cosas —manejo con las manos, en sentido literal (técnica), o manejo mental (ciencia)—, la idea del conocimiento se ha fundado en la *reducción*: reducción de lo compuesto a sus elementos simples, reducción del efecto a sus causas, reduc-

ción, en el mejor de los casos, de lo principiado a su principio. Cuando conozco el mecanismo de esta reducción puedo, a la inversa, componer la cosa compleja partiendo de sus elementos, deducir el efecto de su causa, derivar lo principiado de su principio, en una palabra, manejar estas realidades en todos sentidos.

Sólo falta que esto sea suficiente. En todo caso, la reducción me lleva de la cosa que quiero conocer a *otra*; se dirá que ésta es más importante, porque es elemento, causa o principio; sí, pero es otra; es decir, a cambio de ella me quedo sin la primera, sin la *primaria.* Si ésta no me interesa por sí misma, sino sólo su manejo, por ejemplo su producción, dirección, previsión, medida, etc., no hay dificultad. La dificultad comienza cuando no puedo *renunciar* a la realidad primaria, cuando ésta se me presenta como incanjeable, insustituíble, en suma, *irreductible.* Piénsese, para tomar un ejemplo sencillísimo, en un color: el verde de la túnica del *San Juan* del Greco; se me puede explicar ópticamente la longitud de onda de todas las vibraciones cromáticas que lo producen; se me puede explicar igualmente con qué mezclas de especies químicas se obtiene en la paleta; todo eso es excelente si lo que me interesa es "localizar" ese color, situarlo con precisión en una escala, reproducirlo; todas esas explicaciones son válidas para un ciego; pero si lo que me importa es *el color mismo,* como le sucede al pintor o al contemplador del cuadro, todo eso no me sirve de nada; lo único es abrir los ojos y verlo; entonces tengo delante ese color en su mismidad, en su propia, irreductible realidad de tal color.

El descubrimiento de lo irreductible —existencia, vida, historia— hizo sentir la radical insuficiencia de todo conocimiento explicativo; y como apresuradamente se había identificado este conocimiento con la función de la razón, se vino a parar, muy razonablemente, en el irracionalismo, que es la historia de dos tercios de siglo de filosofía... y de los rezagados y anacrónicos de un tercio más.

Hubo un momento en que se creyó que el problema estaba resuelto con la *descripción*: en ella nos quedamos con la cosa misma, con lo irreductible, con esa realidad a la que no podemos renunciar. Y así es sin duda; únicamente, la descripción no basta, y esto por motivos radicales. Porque su insuficiencia no deriva de que las exigencias del conocimiento sean más altas, sino de que no es posible *vivir* sin ir más allá de la descripción. El irracionalismo no tiene más que un inconveniente importante: que es imposible. La vida me es dada, pero no me es dada hecha —una antigua y decisiva tesis de Ortega—; yo me encuentro con las cosas, en una circunstancia, y

tengo que hacer algo para vivir; tengo, pues, que proyectar sobre las facilidades y dificultades con que me encuentro un cierto proyecto o pretensión que imagino, y que a su vez sólo es posible en función del programa total, pretensión o vocación que me constituye. Al proyectar dicho proyecto, las circunstancias me aparecen como posibilidades —o imposibilidades—, entre cuyo repertorio tengo que elegir. ¿Cómo es posible la elección? Si yo no tuviese más que lo que la descripción me puede dar, no tendría más que notas o datos inconexos, y nunca podría decidir. Para ello necesito saber a qué atenerme respecto a la situación *total* en que me encuentro, hacerme cargo de ella, aprehenderla en su totalidad y en su conexión. Ahora bien, esto es lo que se llama *razón*. Para dar una "definición" de ella, hace años, me limité a un análisis de lo que quiere decir esta palabra en el uso del lenguaje, en no menos de diez acepciones en que funciona; y la fórmula hallada no fue ni más ni menos que ésta: *la aprehensión de la realidad en su conexión*. Es decir, para vivir hace falta ir más allá de la descripción, llegar a una razón o teoría, que no ha de ser la vieja teoría predescriptiva, sino la que viene exigida e impuesta por ella misma y por la necesidad vital de decidir y elegir.

Pero con esto no se ha hecho más que empezar. Hay que repensar con algún rigor esa idea de la razón; porque la conexión resulta problemática; no basta con tomar las notas juntas, o ligadas por mera adición, ni siquiera unidas por un vínculo simplemente lógico. La relación de "fundación" que Husserl reclama para las notas integrantes de una esencia es carácter irreal, y además sólo encuentra su aplicación en cierto tipo muy particular de esencias. Haría falta determinar por qué ciertas notas son notas *de* una realidad. Aprehensión de la realidad en *su* conexión, he dicho: ¿cuál es ésta?

"Lo real", "el mundo", "las cosas", "la conciencia" son sólo abstracciones, se entiende, de la unidad real en que se constituyen. La conexión efectiva de la realidad es el sistema de la vida misma, es decir, del *vivir*. La realidad en su forma *concreta* es mi vida. Sólo el verbo *vivir*, mejor dicho, el verbo vivir *personalmente* conjugado —*yo vivo*— es concreto. Unicamente en él transparece a la vez la *conexión* y la *concreción* de la realidad. Vivir es encontrarse en una situación concreta, que se hace transparente y conexa en el sentido de que sus componentes quedan realmente ligados en una figura a la cual se llama *mundo*. La decisión en que consiste en cada instante la vida, ese hacer algo con las cosas de mi circunstancia, *por algo y para algo* —sin eso, como ha mostrado Ortega, hay sólo "actividad",

no *hacer* humano—, se ejecuta aprehendiendo la situación real en que me encuentro; se entiende, en que *me* encuentro *con las cosas.* Vivir es, pues, y esto intrínsecamente, aprehender la realidad en su efectiva conexión, en aquella que tiene, quiera o no, aparte de mis ideas, como situación en que me encuentro y de la que yo, con mi pretensión, soy un ingrediente esencial. Dicho en una palabra, la vida es la forma concreta de la razón.

Pero, vistas las cosas de otro lado, la vida no es nunca un automatismo, aunque sin mecanismos automáticos no sería posible. Quiero decir que la acción no se desencadena nunca sin más, de un modo obvio y, repito, automático, sino que supone una esencial *detención* previa, que quita al hacer humano el carácter reactivo y la convierte en hacer originario —brotado de mí mismo— en vista de las cosas. No puedo vivir sin saber a qué atenerme, porque vivir es justamente eso: hacer esto y no lo otro, dadas las circunstancias y en vista de lo que pretendo; pero para saber a qué atenerme tengo que hacer algo, hacerme cargo de mi situación, aprehender lo real en su conexión efectiva, aquella en que lo encuentro al vivir. Y esto es exactamente *razonar, pensar.* Si por una parte la vida es la razón, su forma concreta, como antes decía, por otra parte la vida sólo es posible mediante la razón.

Veíamos antes que la realidad radical, *mi* vida, no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección de su figura, por consiguiente sin esa mínima "teoría intrínseca" —si se me permite la expresión— que es "*la* vida". Ahora encontramos que el vivir requiere la puesta en marcha de la razón, y que la función de ésta —aprehender la realidad en su conexión efectiva y concreta— sólo se ejecuta *viviendo.* A esta co-implicación o complicación necesaria de razón y vida es a lo que llama Ortega desde hace cuarenta años *razón vital,* en su doble vertiente: la razón sin la cual no es posible la vida; la razón que es la vida en su función de aprehender la realidad. Si la realidad radical es la vida, y la metafísica pretende hallar la certidumbre radical acerca de esa realidad, su método, quiero decir el método en que consiste, el camino efectivo para aprehender, poseer y dominar esa realidad en tanto que realidad —por tanto, en tanto que la encuentro y me encuentro con ella, viviendo—, ese método no puede ser otro que la razón vital.

X

VIDA Y RAZON

La realidad radical, previa a las teorías o interpretaciones, es *mi* vida, la vida concreta, singular, circunstancial de cada uno. Pero a esta vida le pertenece necesariamente una presencia de sí misma, puesto que, al no estar hecha ya de antemano, tiene que hacerse y, para ello, proyectarse imaginativamente. La vida —suele decir Ortega— es futurición y faena poética. No es posible mi vida, por consiguiente, más que cuando es entendida como "vida", esto es, cuando doy razón de ella. Vivir es dar razón, y sólo se da razón de algo viviendo, es decir, haciéndolo funcionar realmente en el ámbito o área de mi vida.

Esto significa que la realidad humana presenta una doble vertiente inseparable. La única vida real, la individual, es algo que acontece a mí, aquí y ahora, en estas precisas circunstancias, y el modo de acceso a ella es *contarla*; la forma de "enunciación" que corresponde a ella es el relato, la narración, y por eso la razón vital es una razón narrativa. Pero, por otra parte, no puedo contar o narrar nada, no puedo entender *mi* vida más que desde un esquema en que la estructura de *la* vida se manifiesta. Pero no se olvide lo que antes dije: "la vida" no tiene realidad, no existe en ninguna parte, no es "suficiente" ni siquiera como objeto ideal; es decir, ese esquema sólo se puede obtener mediante un *análisis* de la vida individual —primariamente la mía—, gracias al cual descubro *en ella* ciertas estructuras, condiciones o requisitos sin los cuales no sería posible. No se trata, pues, de una teoría general independiente de mi vida, que pudiera pensarse y formularse aparte de ella, sino que es extraída o abstraída de la concreción singular de mi vida propia. Y adviértase que, de momento, no tiene ningún carácter "genérico", sino que se trata de una determinación constitutiva de mi vida individual: en

ella encuentro y de ella extraigo esa estructura o "teoría" que llamo "vida", y sin la cual no puede realizarse. Pero tan inexacto como atribuirle un carácter directamente genérico sería suponer que las otras vidas no tienen nada que hacer en ella; lo que ocurre es que los otros, a quienes radicalmente encuentro, los encuentro *en mi vida,* como realidades secundarias respecto a ésta, o sea radicadas en ella.

La universalidad de esta interpretación "vida" es derivada: procede de que, puesto que contiene los requisitos o condiciones sin las cuales no hay vida, al encontrar que cada uno de los demás tiene también su vida, infiero que en ellas tienen que darse las mismas estructuras, por sí mismas irreales, sólo realizadas en la singular concreción que corresponde a la circunstancialidad de cada una de ellas. Sólo por esto la noción "vida humana" se convierte en "vida humana en general".

La narración de la vida singular no es posible, pues, más que gracias a una teoría abstracta —secundariamente universal—, la cual, a su vez, sólo es posible, incluso como teoría, como objeto ideal complejo, fundada en esa vida concreta que es la mía. Con otras palabras, esa teoría es *analítica,* se obtiene mediante análisis de la efectiva realidad de mi vivir; pero éste, en su radical inmediatez, sólo es posible ejecutando, siquiera en forma rudimentaria, ese análisis, que todo hombre lleva a cabo y que le permite entenderse y proyectarse imaginativamente en lo futuro.

Conviene aclarar que ese "llevar a cabo" el análisis de la vida humana no es ejecutado originalmente por cada hombre, al menos en su mayor parte. La condición histórica y social de éste hace que la vida concreta funcione siempre a un cierto *nivel,* y esto quiere decir que mi vida y sus contenidos me son ya interpretados por el contorno social que me rodea, es decir, que yo vivo dichos contenidos elaborados, teorizados, y se me inyecta desde luego. al ir viviendo. una interpretación, muy precisa y condicionada circunstancialmente, de la vida humana. El trato con los demás, el lenguaje, el sistema de los usos, las funciones adscritas previamente a las cosas que me rodean, el contorno artificial que me envuelve, el matiz afectivo y valorativo con que las cosas me son presentadas, todo ello hace que la realidad *tal como la encuentro* —por tanto, la verdadera realidad— sea ya interpretada y responda a una idea de la vida humana. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que la vida es *intrínsecamente* histórica y social; y a la vez resulta claro que todo "adanismo" es una abstracción; y en la medida en que pretende presentarse como una radicalización de las cosas, una falsedad.

Y todavía hay que tener en cuenta, entre la realidad singular y concreta de mi vida y las estructuras necesarias —*y por eso* universales— que descubre la teoría analítica o abstracta, una tercera zona intermedia, obstinadamente desconocida por el pensamiento, y que es lo que he denominado la *estructura empírica* de la vida humana: aquellas determinaciones que, sin ser condiciones *sine quibus non,* requisitos constitutivos de toda vida, sin aparecer, por tanto, en el mero análisis de ella ni ser contenidos de la teoría abstracta, no son tampoco determinaciones puramente empíricas e individuales de esto o la otra vida concreta. El que, aparte de la condición circunstancial y mundana de la vida, el mundo sea precisamente éste, con la estructura determinada que tiene; el que, además de ser corpóreo, el hombre tenga esta forma concreta de corporeidad y no otra en principio posible; el que la duración de la vida humana, sobre ser limitada, tenga una cierta cuantía media y previsible; el que la cualificación en edades del tiempo vital tenga un cierto ritmo; el que la vida humana tenga una condición sexuada; todo esto, que no pertenece a los requisitos constitutivos de la "vida", que no es *a priori,* sino empírico, que en principio podría ser de otra manera, es sin embargo estructural y estable. La *estructura empírica* es la forma concreta de la circunstancialidad, y es un margen de *posible* variación histórica. Y la vida singular y concreta aparece recortada y realizada dentro del marco, no sólo de las determinaciones necesarias y puramente analíticas de toda vida, sino también de las de la estructura empírica en que se encuentra inserta.

Esto muestra algunos caracteres importantes de la idea de la metafísica que estoy trazando, probablemente con excesiva concisión. Ante todo, lo que quiere decir en ella el término "vida". Se ha hablado mucho de ella —con este nombre o el de existencia, o bien con el heideggeriano *Dasein* o "existir"—, especialmente desde Dilthey; pero no se trata exactamente de lo mismo, ni aun con gran distancia— y esto hace que algunas críticas justificadas que se hacen a estas formas de pensamiento resulten totalmente inoperantes a una actitud intelectual que va más allá de esas objeciones e incluye previamente lo que tiene de certero—. Vida humana, en su forma concreta de *mi vida,* no quiere decir el hombre, ni menos aún la "subjetividad". Es realidad radical, el área en que toda realidad en cuanto tal se constituye, en que adviene a algo ese carácter que llamamos realidad. Es —decía antes— la organización real de la realidad, frente a cualquier modo abstracto de referirse a ella y ordenarla. Y esa organización no es meramente "localización", no se

agota en simple "estar en", sino que el modo efectivo de estar es estar *viviendo*. Vivir, y no ser o estar, es el sentido radical de la realidad, el fundamento de todo ser y todo estar, de todo descubrimiento de "cosas" —entre ellas el hombre—, de mí mismo como un "yo".

Utilizando en un contexto en el cual él no la ha empleado una terminología de Ortega, podríamos decir que, si bien mi vida no *implica* toda realidad, sí la *complica*. Es decir, no toda realidad es ingrediente o componente de mi vida, no forma parte de ella, no es momento, nota o porción de ella, pero se encuentra esencialmente ligada a mi vida en la medida en que puedo referirme a ella como realidad. Decir de algo que es realidad significa, sépase o no, referirlo a mi vida, y esto es lo que significa "radicarlo" en ella.

Si Ortega, hace cuarenta años, se hubiese limitado a investigar la vida, no habría hecho sino marchar por el camino que siguen, antes, al mismo tiempo y después que él, muchos filósofos. Sin embargo, hizo —y esto desde su primer libro— algo más; a primera vista, muy poco; de hecho, lanzar la metafísica por un camino distinto; tan distinto, que —por debajo de indudables coincidencias, nacidas sobre todo de la coetaneidad, es decir, del *nivel* de los problemas comunes— lleva a muy otros destinos, como se irá viendo cada vez con mayor claridad. Lo que hizo Ortega fue unir las palabras "vida" y "razón", referir la una a la otra, mostrar que, lejos de ser opuestas e inconciliables, son inseparables. En lugar de una "filosofía de la vida" o cualquier forma de "existencialismo", inició otra cosa bien distinta: una "metafísica según la razón vital".

Y esto es lo decisivo: la razón vital. De otro modo, la filosofía se queda en fenomenología, en descripciones fenomenológicas —indispensables, con frecuencia espléndidas— que no llegan a la aprehensión de la realidad en su conexión, que no *dan razón* de ella, que prometen y nunca cumplen la realización de una metafísica. O en otro supuesto, se da un brinco a la razón abstracta y se hace teoría de una realidad de la cual se ha amputado justamente su concreción, su constitución efectiva en mi vida, su organización intrínseca como tal realidad.

Porque sólo si se hace que la vida misma funcione como *ratio*, que se vuelva hacia la realidad tal como la encuentro, en el viviente encontrarme en ella y encontrarla conmigo, sólo así se rebasa la esfera de las "vivencias", actos o contenidos de la vida, por una parte; sólo así se trasciende de las interpretaciones, y sobre todo de esa interpretación decisiva que es el ser, por otra parte, para captar y entender —*com-prender*— la vida misma como realidad radical. Lo cual, por

supuesto, no es posible más que con una doble condición: ir más allá de la fenomenología, de toda "descripción" y de la *conciencia* —que, lejos de ser la verdadera realidad, ni siquiera es realidad, sino una teoría o interpretación—, al sistema real de la vida efectiva; y en segundo término, ir de la lógica abstracta, de la lógica de la identidad, fundada en la idea del ser, a una lógica del pensamiento concreto, órgano del trato pensante con la realidad, con una teoría de las *formas de situación,* una *morfología del pensamiento* en su concreción efectiva, y no sólo un catálogo de las formas esquemáticas del pensamiento abstracto, una teoría de las *formas de conexión* y, por tanto, de las posibilidades —mucho más ricas de lo que se sospecha, mucho más variadas— de *fundamentación.*

Todo esto tiene una consecuencia final. He insistido varias veces en que la teoría de la vida humana, así entendida, no es una propedéutica de la metafísica, no es su preparación, sino que es *la metafísica.* Como la filosofía tiene estructura sistemática y por tanto circular, no será inoportuno renovar y reforzar la evidencia que esta tesis debió tener páginas antes con la que vierte sobre ella la visión desde otro círculo concéntrico. La teoría de la vida humana, en efecto, estudia la estructura del vivir, más inmediatamente de *mi vivir,* y por necesidad intrínseca, pero secundaria, de la vida humana "en general". Empieza, pues, en cierto sentido, conmigo; habla de cosas que me pasan, del yo, la circunstancia, el hacer, la inseguridad y la certeza, el naufragio, el tiempo y la historia, la autenticidad, los temples vitales, el ensimismamiento o la alteración, las creencias y las ideas, tal vez de la angustia y hasta, si se quiere, de la náusea y el asco, o acaso también de la felicidad. Pero si la teoría de la vida humana se toma en serio a sí misma, es decir, si se compromete a ser *teoría* —no mera descripción—, esto es, a *dar razón* de su tema, y si éste es la vida humana en su mismidad, no simples vivencias o contenidos parciales suyos, entonces se ve obligada a afrontar el problema decisivo de su estructura, de la dinámica polaridad entre un yo o *quién* y una circunstancia que con ese yo abstracto constituye el yo real y concreto que soy *yo* como efectiva realidad viviente. Y con ello tiene que hacerse cuestión de los diversos planos de la perspectiva, de la articulación efectiva de ellos al vivir, de la corporeidad que me constituye, del mundo en que estoy viviendo, del horizonte de ese mundo y de la orla de ultimidades que da unidad y figura a mi vida.

Y con esto llegamos al punto decisivo: la teoría de la vida encuentra ese carácter suyo de *complicación* de toda realidad; y el

dar razón de la vida requiere por tanto dar razón de esa dimensión suya en virtud de la cual "complica" todo lo que aparece como realidad. La investigación de esa estructura esencial del vivir que es la complicación exige, pues, el hacerse cuestión de *toda realidad*. Pero entiéndase bien: de toda realidad en cuanto *complicada* en mi vida. El estudio de las diversas realidades corresponde a las ciencias que de ellas tratan; su consideración en tanto en cuanto aparecen complicadas en mi vida pertenecen a la teoría de ésta, es decir, a la metafísica. Algo de esto entrevió la fenomenología al decir que los objetos intencionales reaparecen salvados en la conciencia reducida, como términos de las vivencias o actos intencionales de la conciencia pura; pero la diferencia entre esta posición y la nuestra es esencial: aquí no se trata de intencionalidad ni de conciencia, sino de la vida efectiva y las relaciones de real complicación con otras realidades. Es decir, por ser la teoría de la vida humana ciencia de la realidad radical, es también ciencia de la radicación; y, por tanto, de las realidades radicadas, si bien sólo en tanto que radicadas. Lo cual significa que la metafísica —y con ello se cierra un ciclo abierto en Kant— se ve inexorablemente remitida a la trascendencia, no por ninguna decisión o conveniencia caprichosa, sino porque la trascendencia es la condición misma de la vida.

BIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Este libro es lo contrario de lo que parece. Compuesto en su mayor parte de trabajos publicados anteriormente y en distintas fechas, parece una reunión o colección de escritos independientes, a los cuales se da la unidad artificial del volumen impreso. La realidad es estrictamente la contraria: se trata de un libro unitario, escrito y publicado fragmentariamente, con diversas ocasiones circunstanciales, y que sólo ahora aparece en su forma auténtica.

No ha habido que ejercer violencia ninguna sobre los escritos que integran este libro para unirlos. Al revés: cada uno de ellos mostraba un inequívoco carácter de muñón, es decir, cada uno reclamaba los demás. Movido por esa exigencia interna del tema mismo, los fui escribiendo a lo largo de casi un decenio. Al enfrentarme con diferentes momentos del pasado filosófico, me vi obligado a plantearme un problema sobre el cual suele saltarse, pero sin claridad sobre el cual no es posible entender la filosofía. Se trata de saber qué ha sido la filosofía; con otras palabras, qué han hecho los hombres cuando se han dedicado a eso que llamamos filosofía. Por supuesto, no siempre lo mismo, ni mucho menos; tampoco cosas inconexas, de suerte que el nombre de filosofía sea un equívoco desorientador. Los filósofos han ido haciendo bajo ese nombre cosas muy distintas, porque estaban en situaciones diferentes; pero lo que en cada caso han hecho ha respondido a una conexión histórica, determinada por muy varios factores: uno de ellos, justamente, el quehacer filosófico en la situación anterior.

La filosofía tiene, pues, una historia de sí misma como quehacer humano. A la filosofía —en cierta medida aparte de sus contenidos, quiero decir de sus doctrinas concretas— le han ido pasando cosas, y en esas vicisitudes se ha ido haciendo. Tiene, pues, una "vida"; al relato de este drama es a lo que llamo "biografía de la filosofía".

J. M.

Madrid, junio de 1953.

NOTA PRELIMINAR

El primero de los escritos que componen este volumen, "La filosofía griega desde su origen hasta Platón", procede de un curso profesado en Aula Nueva, en Madrid, de febrero a mayo de 1947. Escrito en septiembre del mismo año, fue publicado como introducción a la edición del Fedro *de Platón que apareció en Buenos Aires en 1948 (Revista de Occidente Argentina).*

El segundo de estos trabajos, "El sentido de la filosofía de Aristóteles", cuyas ideas centrales proceden también del curso mencionado, está compuesto de partes sustanciales de la introducción a la edición de la Política *de Aristóteles publicada en Madrid en 1951 (Instituto de Estudios Políticos).*

El tercero, "La filosofía estoica", apareció como introducción a la edición del tratado Sobre la felicidad (De vita beata) *de Séneca, Madrid, 1943 (Revista de Occidente).*

El cuarto, "La escolástica en su mundo y en el nuestro", texto de dos conferencias pronunciadas en la Universidad de Granada en marzo de 1946, fue publicado en la Revista de Psicología general y aplicada, *número 3, Madrid, 1947, y separadamente en Pontevedra en 1951 (Colección Huguín).*

El quinto, "La metafísica moderna", se publicó como introducción al Discurso de metafísica *de Leibniz, en Madrid, 1942 (Revista de Occidente).*

El sexto y último, "La filosofía de la vida", apareció como introducción a la Teoría de las concepciones del mundo *de Dilthey, Madrid, 1944 (Revista de Occidente).*

* * *

He preferido no suprimir de estos trabajos las referencias a su publicación ocasional respectiva. Creo que son ellas las que les dan

toda su concreción, y no perjudican a su unidad de contenido. Más bien ésta transparece por debajo de los propósitos particulares de cada uno de los escritos; quiero decir que resulta evidente que, para hacer inteligible un momento de la historia de la filosofía o un texto filosófico del pretérito remoto o próximo, hay que plantearse el problema de qué ha sido el quehacer filosófico mismo. Dicho en otros términos, que el tema de la biografía de la filosofía, *lejos de ser un capricho o una arbitraria construcción intelectual, irrumpe necesariamente y aparte de la voluntad del autor. O, para decirlo con una tercera expresión, que al tratar de una cuestión filosófica, si se hace en serio y no de manera abstracta, se está tratando a la vez, y aun sin saberlo, de esa* biografía de la filosofía.

I

LA FILOSOFIA GRIEGA DESDE SU ORIGEN HASTA PLATON

1. Sobre el origen de la filosofía en Grecia

Importa comprender el sentido de estas palabras: *filosofía de Platón.* No se trata de exponer la filosofía de Platón —salvo, tal vez, en mínima medida—, es decir, sus ideas o doctrinas, sino de algo previo y más elemental, mucho más sencillo, si bien con un tipo especial de sutiles dificultades: se trata de entender en qué consistía el quehacer de Platón cuando hacía filosofía, dejando de lado, al menos en principio, el contenido efectivo de ésta como construcción intelectual.

Esto remite al problema general de la comprensión de un antiguo, que en rigor es imposible. En el mejor de los casos, de un antiguo nos quedan sus escritos; pero cuando alguien habla o escribe, sólo dice una parte de lo que quiere decir: el resto —un resto que es la mayor parte— lo dice la situación del que escribe o habla. En el caso del contemporáneo, aun desconocido, nos es notoria aquella porción de su situación que es común con la nuestra; cuando se lee a un antiguo, esto falta en su totalidad. Si se advierte esto, resulta ininteligible; si se pasa por alto y se proyecto sobre él nuestra situación propia —esto han hecho con los griegos épocas enteras—, se entiende; pero se entiende, claro es, *otra cosa* que lo que el antiguo dijo; es decir, se lo malentiende [1]. ¿Qué cabe hacer?

Cuando se toma un escrito antiguo, hay que empezar por "restaurarlo", como se hace con un viejo pergamino medio borrado por el tiempo; pero esta restauración interpretativa es más difícil que la

[1] Cf. Ortega: Prólogo a la *Historia de la Filosofía,* de Bréhier (*O. C.*, t. VI).

material del paleógrafo, por tres razones. La primera, que el texto mutilado señala por sí mismo la existencia y el lugar de sus mutilaciones; la segunda, que éstas se refieren a lo escrito, y son, por tanto, homogéneas con el dato de que se dispone; la tercera, que a la faena positiva de "completar" idealmente el texto hay que añadir una labor negativa y de resta, aún más problemática. En efecto, para reconstruir un texto antiguo en su realidad efectiva, tengo que conocer la situación general del hombre que lo escribió; y no sólo sus ingredientes, sino su estructura; esto es, en su pleno rigor, imposible; pero, además, tendría que restar todo lo que es ingrediente de mi situación y no lo era de la del autor antiguo: todo lo que yo creo y él no creía, todo lo que yo sé y no sabía él, todo lo que yo puedo y estaba fuera de su posibilidad; y esto es, naturalmente, más imposible todavía.

Las técnicas que permiten superar hasta cierto punto esas imposibilidades —la técnica es siempre un recurso para hacer lo imposible, su misión es *hacer un poder*— son la filología y la historia. Pero sería ilusorio pretender darse cuenta de la situación en que Platón se encontraba y tuvo que filosofar partiendo de sus propios escritos y del contexto histórico en que vivió; la situación es algo dinámico, que viene de una anterior y va a otra posterior, y está definida por un pretérito y una pretensión futura; por eso, una situación no puede "describirse", sino que más bien tiene que contarse. Si queremos saber cuál era la situación en que Platón se hallaba, tenemos que ver cómo se llegó a ella y cómo no se podía permanecer en ella sin más, porque se pretendía estar en otra distinta; dicho en pocas palabras, tenemos que intentar servirnos de este método que se llama la *razón histórica* [2].

Platón es el primer filósofo cuyos escritos se han conservado; él y Aristóteles nos han legado, excepcionalmente, su obra, si no completa, al menos en sus porciones esenciales; antes y después —no se olvide esto último— se extiende la oscuridad por la filosofía griega: de la inmensa mayoría de los filósofos, desde el siglo VI hasta el siglo I, sólo quedan fragmentos. Cuando se habla de la superior *importancia* de Platón y Aristóteles, no puede echarse en olvido este hecho, que expresa la dimensión de azar que pertenece a la historia; aunque no sería lícito, a su vez, excluir de ese "azar" de transmisión la importancia de Platón y Aristóteles para las generaciones que inmediatamente los sucedieron. De todos modos, ¿sería igual

[4] Cf. mi *Introducción a la Filosofía,* sobre todo los caps. V y X.

nuestra imagen de la filosofía griega, de sus jerarquías, y con ello la suerte de la filosofía posterior si se conservasen los escritos de Parménides o Heráclito, de Demócrito, Crisipo o Posidonio? No parece probable.

Esta supervivencia de la obra filosófica de Platón y de Aristóteles, rodeada de restos dispersos del pensamiento griego, ha sido una de las causas —no la única, pero sí decisiva— de que se acostumbre a repetir lo que dijeron y pensaron ambos, y utilizarlo sin más para pensar nosotros acerca de las cosas. Esto acontece, sobre todo, con Aristóteles, que desde este punto de vista ha tenido peor suerte. Platón, de vez en cuando, da un pequeño escándalo intelectual, que nos pone en guardia: cuando esperaríamos un raciocinio, nos cuenta un mito; nos habla de carros alados, de cigarras, de una caverna, de Theuth y Thamús, de la Atlántida. No se han solido subrayar estos escándalos —tal vez porque muchos exégetas de Platón no han sido sensibles a su condición escandalosa—; por ejemplo, que Platón, al final del libro VI de la *República,* nos explique conceptualmente y hasta con un gráfico la estructura de la realidad según la teoría de las ideas, e inmediatamente *después,* al comienzo del libro VII, nos cuente el mito de la caverna, donde explica lo mismo en forma alegórica; se entendería si lo hiciese en orden inverso, si de la explicación figurada y mítica extrajese un precipitado conceptual; y cuando se advierte esta anomalía, se cae en la cuenta de que no se está entendiendo a Platón, y se vuelve problemática la anterior evidencia de que Platón explique *lo mismo* en los dos pasajes. Aristóteles da menos escándalos de este tipo, o al menos les pone sordina, y rara vez se ha reparado en los problemas de esta índole que suscita; por eso su pensamiento ha parecido más familiar y próximo, lo cual ha sido decisivo —acaso pernicioso— para la suerte de su influjo filosófico.

No es mi pretensión resolver estos problemas; tampoco está dicho que la realidad sea siempre inteligible. Me interesaba aquí llegar a un resultado mucho más modesto, y en apariencia negativo: caer en la cuenta de que no acabamos de entender, ni con mucho, lo que hicieron Platón y Aristóteles.

Ante todo, es problemática la denominación de ese quehacer. La expresión *filosofía,* en boca de Platón y de Aristóteles, no significa exactamente lo mismo, y, desde luego, algo bien distinto de lo que se entiende por filosofía en las Universidades modernas. Aristóteles, sobre todo, no emplea sin malestar esa expresión, y ensaya una serie

de términos además de ése: sofía, filosofía primera, ciencia buscada —acaso el nombre más feliz.

En el siglo IV el término filosofía llevaba un par de siglos de uso en Grecia. En el siglo VI se había iniciado una nueva forma de pensamiento, que había de recibir más adelante ese extraño nombre, después de varios ensayos cuya historia detallada sería menester escribir. En un lugar especialmente importante de su *Metafísica* [3], Aristóteles se refiere a los que antes se dedicaron a la investigación de los entes y "filosofaron acerca de la verdad" (περὶ τῆς ἀληθείας); y poco después [4] agrega, a propósito de la opinión de Tales de Mileto: "Hay además algunos que piensan que también los teólogos más antiguos, muy alejados de la generación actual, tuvieron esta opinión acerca de la naturaleza; en efecto, hicieron padres de la generación a Océano y Tetis, y los dioses juran por el agua que los mismos poetas llaman Estigia. Lo más digno de honor es, en efecto, lo más antiguo, y el juramento es lo más digno de honor." "Aristóteles —he escrito en otro lugar [5]— distingue dos ocupaciones muy distintas: la de los antiguos, que 'teologizaron', y la de los modernos, que 'filosofaron' (θεολογήσαντες, φιλοσοφήσαντες); y subraya que los primeros son ya remotos; es decir, que a mediados del siglo IV se llevaba ya largo tiempo en la nueva actitud. ¿Cuál es ésta? A mi parecer, precisamente la que llamamos conocimiento; filosofar es filosofar 'acerca de la verdad'; esta expresión se encuentra con frecuencia en Aristóteles [6] y no quiere decir, desde luego, ninguna teoría de la verdad, que en balde se buscaría entre los presocráticos; se trata, más bien, de una indagación sobre las cosas *mismas,* de una manifestación o patentización de lo que éstas, *de verdad* o *en el fondo,* son; nada de esto habría en los que dijeron que Océano y Tetis eran los padres de la generación, porque este *mito,* si bien nos hace, en cierto modo, saber a qué atenernos en última instancia, y por eso nos aproxima a la filosofía [7], lo que hace es apelar de las cosas a una instancia que les es ajena y hacia la cual no hay camino que parta de lo dado."

Ahora cabe preguntarse: ¿qué es lo que se hacía en Grecia antes del siglo VI para saber a qué atenerse, y por qué desde esa época tuvo que hacerse otra cosa? Naturalmente, antes no se hacía nada que se llamara *teología*; esa expresión es usada por Aristóteles, desde una situación bien distinta, para interpretar en función de ella el

3 *Metafísica,* I, 3, 983 b 2-3.
4 *Metafísica,* I, 3, 983 b 27 y ss.
5 *Introducción a la Filosofía,* ap. 63.
6 Cf. *Met.,* I, 7, 988 a 20; II, I, 993 a 30; b 17, 20.
7 *Metafísica,* I, 2, 982 b 18-19.

quehacer de sus remotos antepasados; en rigor, el término sólo es inteligible puesto en boca de Aristóteles, historizado, referido al contexto mental y social en que Aristóteles vivía.

Ante todo, hay que advertir que cuando algunos hombres comenzaron a filosofar, la mayoría siguió haciendo lo mismo que antes. Sólo a unos pocos no les bastó aquello y empezaron a hacer otra cosa, que había de llamarse, andando el tiempo, filosofía, y que pronto cayó mal a sus conciudadanos, los cuales tampoco comprendían el extraño menester de aquellos hombres. Dice Aristóteles que los hombres anteriores a la filosofía apelaban a los mitos; pero en un pasaje de la *Metafísica* antes citado declara que el amigo de mitos o "filómito" es en cierto modo filósofo, pues el mito se forma de prodigios [8]; y en un fragmento de ancianidad agrega: "cuanto más solitario soy, más amigo de mitos me he vuelto" [9]. Quiere decir Aristóteles que el mito representa algo análogo a la filosofía, algo homólogo; pero este concepto de homología es un concepto estático, y hay que ponerlo en movimiento; por eso es más exacto decir que la filosofía es una función vicaria de la del mito; porque el mito no bastaba ya, por haber pasado algo —será menester ver lo que pasó—, tuvieron los hombres que vicariar el mito con la filosofía.

Según el ejemplo de Aristóteles, los "teologizantes" hacían de Océano y Tetis los padres de la generación; Tales decía que "todo es agua"; la semejanza, en cuanto al contenido, es manifiesta; la diferencia estriba en el sentido mismo de uno y otro decir. Mediante el mito, los hombres griegos anteriores a la filosofía conseguían saber a qué atenerse, pero esto no resultaba evidente en el ejemplo aducido por Aristóteles, que está determinado por la referencia a Tales y es demasiado de profesor; lo entendemos mejor leyendo a un historiador, a Herodoto o Jenofonte.

Los griegos acudían a la adivinación (μαντεία, μαντική) para orientarse respecto al futuro incierto, y decidir por tanto. El examen de las entrañas (τὰ ἱερά) de las víctimas sacrificadas o, mejor aún, el decreto del oráculo (μαντεῖον) —así Delfos, Dodona, etc.— son los que permiten descubrir cuál va a ser el curso de los acontecimientos, y así hacen posible la elección. En el capítulo IV del libro VI de la *Anábasis* —para buscar un ejemplo al azar—, nos cuenta minuciosamente Jenofonte la conducta de la expedición militar griega en el puerto de Calpe, en la Tracia asiática. Jenofonte hace un sacrificio

[8] Ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. (*Metafísica*, I, 2, 982 b 18-19).

[9] Ὅσῳ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα. (Fr. 668).

para saber si se debe salir del campamento (ἐπ' ἐξόδῳ ἐθύετο); las entrañas resultan favorables (τὰ ἱερὰ καλὰ ἐγένετο) y entierran los cadáveres. Al día siguiente, Jenofonte reúne a las tropas y les dice que es *evidente* (δῆλον) que hay que marchar por tierra, puesto que no tienen barcos; y que es *necesario* (ἀνάγκη) marchar en seguida, porque no tienen víveres; en vista de ello, ordena un sacrificio; su resultado es desfavorable, y no se mueven en todo aquel día. Algunos murmuran que Jenofonte ha hecho que el adivino interprete desfavorablemente el sacrificio, para quedarse y fundar una ciudad; al día siguiente se permite a todos que asistan al sacrificio de tres víctimas, que dan resultado negativo, y los soldados se afligen porque faltan los víveres. En vista de la situación, Jenofonte recomienda nuevos sacrificios, y alguien dice que los presagios se justifican, porque ha oído decir que van a llegar barcos; todos opinan que se debe esperar, pero hay que salir a buscar víveres; se inmolan hasta tres víctimas, sin presagio venturoso; los soldados van a la tienda de Jenofonte y le dicen que no tienen víveres; éste declara que no los hará salir sin presagios favorables. Al día siguiente, nuevos sacrificios; el ejército, ansioso, rodea el altar; pero faltan las víctimas; como no tienen ovejas, compran bueyes de tiro y los sacrifican: ni aun así es favorable el presagio. El estratego Neón, viendo la terrible situación de los soldados y para agradarles, organiza una expedición con dos mil hombres, para buscar víveres; los sorprende la caballería enemiga y mata a quinientos. Al día siguiente llega un barco de Heraclea con algunos víveres. Jenofonte vuelve a sacrificar: los presagios son favorables desde la primera víctima; al acabar, el adivino Arexión ve un águila de buen augurio, y aconseja la marcha a Jenofonte; el ejército sale al fin del campamento.

Vemos cómo estos hombres, en circunstancias graves y apremiantes, supeditan su conducta al resultado de los sacrificios: a pesar de considerar *evidente y necesario* seguir un comportamiento determinado, hacen justo lo contrario porque el presagio así lo indica; es decir, cuando se trata con rigor y en serio de *saber a qué atenerse*, no es el juicio acerca de los datos patentes de la situación lo que decide, sino otra realidad oculta denunciada en las entrañas de las víctimas, como otras veces en las palabras sin alegría, sin ornatos ni perfume que dice la Sibila con sus labios delirantes [10]. ¿Cuál es esa realidad y cuál es el sentido de esa manera de denunciarse? Este es el problema.

[10] Heráclito, fr. 92 Diels.

En otro lugar [11] he dado una respuesta detallada a esa pregunta, al examinar tres modos de *pensamiento* que no son *conocimiento* en sentido estricto: las ordalías de los primitivos, la "sapiencia" y los oráculos griegos; baste con citar algunos párrafos. "¿Cuál es el *supuesto* de los oráculos helénicos, es decir, qué es lo latente que descubren o patentizan? En Herodoto se encuentra una respuesta especialmente clara a la pregunta: cuando Creso, vencido y despojado por Ciro, manda preguntar a Apolo si no se avergüenza de haberlo engañado con sus oráculos délficos, llevándolo a la guerra contra los persas y así a su pérdida, la Pitia, aparte de insistir en la imprudencia de Creso, que no se detuvo a interpretar bien los ambiguos oráculos, da una respuesta decisiva: Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ —el destino fatal es imposible de evitar hasta para un dios [12]—. Es decir, el supuesto del oráculo, y la razón, al mismo tiempo, de su limitación e insuficiencia, es el destino, la μοῖρα, superior a los mismos dioses —aunque secundariamente se identifique a veces con una divinidad, la Moira—; es, a la vez, el motor de la tragedia antigua. La *moîra* significa, en primer lugar, la *parte*; es una voz próxima a μέρος; esta parte es la porción asignada a cada cual, lo que le toca en suerte, y por tanto, la suerte misma; finalmente, el destino, hado o fatalidad, aquello que necesariamente ha de acontecer, lo que *tiene que ser*. Esta realidad ineluctable es ajena a toda voluntad, incluso a las de los dioses, que se encuentran también sometidos a ella; es, pues, la estructura inexorable de lo real, con la cual hay que contar sin remedio... Aunque es una cuestión oscura y que requeriría una indagación delicada y minuciosa, podría verse en alguna dimensión de esta idea de la *moîra* un análogo preteorético de la idea de naturaleza, algo así como una versión mítica de la *physis*... La naturaleza es, en definitiva, lo inmutable, lo que, por no tolerar mudanza, es siempre seguro; pues bien, la *moîra,* en términos míticos, implica la misma exigencia de seguridad e inmutabilidad; la razón última de las cosas patentes se encuentra en su destino latente; pero, en rigor, no hay *camino* para ir de lo uno a lo otro, y por eso el hombre no puede *llegar* a ello, sino sólo recibir la certeza de los dioses, concretamente del oráculo."

Dicho con otras palabras, hay una discontinuidad absoluta entre la realidad patente y la latencia en vista de la cual tengo que orientar y decidir mi vida. Yo no puedo *ir* a lo latente, sino que tiene que venir a mí, por ministerio de los dioses; para acceder a lo latente

11 *Introdución a la Filosofía,* cap. VIII; sobre todo ap. 62.
12 Herodoto, I, 91.

desde las cosas que están ahí y con las que me encuentro, no hay camino; dicho en griego, no hay *método*. Ahora bien, cuando la vida se complica de modo suficiente y el hombre dispone de algún ocio y ciertos recursos; cuando tiene un pretérito bastante largo a su espalda y, por tanto, un repertorio de experiencias vitales de toda índole, entonces puede proyectar a larga fecha y con un mínimo de precisión, requerida por el contenido mismo del proyecto, cuya complejidad interna sólo así es posible. Ante esta exigencia, el hombre necesita orientarse respecto a las cosas, en un nuevo sentido: no ya saber qué "acontecerá", sino cómo se comportan las cosas de suyo y, sobre todo, cómo se *seguirán comportando*; y para ello necesita poder ir *él mismo* de lo patente a lo latente, en especial al comportamiento futuro de las cosas; le es menester, por tanto, un método, en su sentido más riguroso. Esta necesidad va a ser el origen remoto de la filosofía.

A los ojos del griego, las cosas se presentan como múltiples y cambiantes. Su multiplicidad y, sobre todo, su caducidad, hacen que el hombre esté en incertidumbre respecto a ellas; y, sin embargo, sólo con esas cosas, contando con ellas, puede hacer su vida. Ante ese hecho radical de la caducidad de las cosas, los griegos han tomado tres actitudes bien distintas: una, la de la poesía lírica, que se conmueve ante la fugacidad de las cosas y los hombres que pasan y extrae de ella un temple vital determinado; la segunda, la de la historia, que pretende salvar en el recuerdo las cosas pasajeras, no todas, ciertamente, pero al menos las *memorables*; la historia aparece, pues, como un remedio contra el olvido —así, explícitamente, en Herodoto—; la tercera actitud lleva a la idea de naturaleza, que es el origen de la ciencia y de la filosofía.

Las cosas, en efecto, son primero unas y luego otras; su movilidad impide saber a qué carta quedarse: no se sabe qué seguirá siendo lo que tengo delante, cómo se comportará en lo sucesivo; más aún, ni siquiera se sabe si lo habrá y podré contar con ello. Pero hay un caso en que las cosas resultan más claras y se puede superar, hasta cierto punto, la fugacidad de las cosas. Es el caso de la generación. El padre y el hijo son dos, y son distintos, pero resulta que uno viene del otro: una encina procede de su semilla. Son cosas distintas pero que, *en el fondo,* son lo mismo. En la generación se puede pasar de A a B y de B a A. ¿Cómo? Por vía de *identidad,* porque *en el fondo* son lo mismo.

Esto es decisivo, pues si aplico el esquema de la generación a la múltiple movilidad de las cosas, tengo ya una vía para pasar de lo

patente a lo latente y de lo latente a lo patente. En uno de sus oscuros fragmentos dice Heráclito que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo. Este camino es lo que puede llamarse propiamente *método,* una vía transitable por la que se puede ir y venir. A esto llamaron los griegos *physis,* naturaleza. La naturaleza no es en rigor una cosa, no es ninguna realidad: es el nombre de una solución a un problema, de una interpretación de lo que encuentro en torno mío. Entonces entiendo que las cosas brotan, nacen unas de otras: *natura.* Al aplicar a la realidad circundante, múltiple y móvil, el esquema de la generación, la interpreto como naturaleza [13].

Ahora bien, la generación coincide en el fondo con la identidad. Decir que hay naturaleza es decir que las cosas naturales, en el fondo, son lo mismo; y por haber identidad es posible el paso de A a B y viceversa. Este es el gran supuesto de la interpretación.

Pero no basta con esto. Esa identidad reviste, por lo pronto, una forma temporal. El hijo es, en el fondo, lo mismo que *era* el padre; es también, en el fondo, lo mismo que *serán* sus hijos. Es decir, ese fondo, que es lo que verdaderamente hay, es el mismo que era y que será: es lo permanente, lo que permanece a través de todo cambio. Lo permanente está por debajo de todo lo que pasa: es lo que había *ya* antes, lo antiguo. La naturaleza es esencialmente antigua, aunque perennemente renovada y joven. Por esto la llamaron los griegos *arkhé,* principio, es decir, lo antiguo. El principio es lo que ya eran las cosas y por eso mismo serán; por vía de identidad se puede llegar del principio a lo principiado y viceversa.

Así, la realidad latente, esa realidad que se revelaba en el oráculo o en las entrañas de las víctimas sacrificadas, por ministerio de los dioses, la puede *desvelar* ahora el hombre porque hay una vía, un método para llegar hasta ella. Esto significa que el hombre descubre una vía para llegar por su propio pie a esa realidad y echarle mano. Lo que se *revelaba* oscuramente en un signo es ahora *desvelado* o puesto de manifiesto por el hombre. A esto es a lo que llamaron los griegos *alétheia*: patencia, verdad.

Esto aclara la expresión de Aristóteles al hablar de los que "filosofaron acerca de la verdad", esto es, sobre la patencia. Los que primero filosofaron, filosofaron acerca de lo que *verdaderamente hay.* Este método, que se opone al mito, es justamente la filosofía, la cual no *tiene* un método, sino que *es* método. Este nuevo modo de *pen-*

[13] En mi *Introducción a la Filosofía,* ap. 58, he dado mayores precisiones sobre la derivación de la idea de naturaleza.

sar, que es rigurosamente, a diferencia de otros, *conocimiento,* parte del supuesto o creencia de que las cosas *son,* esto es, tienen una *consistencia,* y que esa consistencia es accesible y se puede llegar a ella mediante una operación intelectual concreta, que es la que se llama, precisamente, conocer. Y la forma madura de esa consistencia es la naturaleza. Pero ¿basta con esto para que haya filosofía?

Indudablemente, no. Hay modos de conocimiento que no son filosofía; por ejemplo, la ciencia, que se ocupa en investigar la consistencia de las cosas. Hace falta, pues, algo más para que pueda hablarse de filosofía en Grecia. Y por lo pronto, ¿qué es lo que hace que el hombre caiga un día en la idea de la consistencia de las cosas y en la necesidad de su conocimiento? Cuando un ingrediente de mi situación falla, bien porque desaparezca o porque se comporte de un modo insólito, con el cual no "contaba" yo, esto me pone *ipso facto* en otra situación, y respecto a esta nueva no sé a qué atenerme, es decir, estoy en incertidumbre. Para salir de esta inseguridad tengo que hacerme cargo de la segunda situación, y averiguar, por tanto, qué ha ocurrido; pero esto envuelve, a su vez, una pregunta previa, que es: ¿cómo tiene que ser la cosa para que le haya pasado eso que le ha ocurrido?

De ahí el asombro (θαυμάζειν) ante las cosas, y el consiguiente "no hacer nada" que Aristóteles subrayaba en el hombre que, extrañado, contempla la realidad. El fallo de la cosa hace imposible el *proyecto* respecto a ella, y el hombre no hace nada, porque *no sabe qué hacer.* Entonces la considera desde un nuevo punto de vista: en lo que tiene de suyo, en su consistencia. A este modo de conocimiento, provocado por el fallo de las cosas, podemos llamar ciencia; pero todavía no es filosofía.

El hecho de vivir en una circunstancia de cosas patentes rodeadas de un *horizonte* de latencia de toda índole hace que mi vida tenga unidad y figura, y además límites. Ese horizonte pone en cuestión, por tanto, no ya uno u otro de los ingredientes de mi vida, sino ésta en su totalidad. El horizonte de latencia que orla mi vida exige saber a qué atenerme respecto a la totalidad de ella, y postula un saber *último* e integral. Ahora bien, no está dicho que este saber haya de ser forzosamente conocimiento; esto sólo acontece cuando el hombre se halla en una situación tal, que para él saber a qué atenerse es *conocer* la consistencia de las cosas, porque se encuentra en la creencia fundamental de que las cosas tienen una consistencia que el hombre puede descubrir. La coincidencia de esta situación histórica con la exigencia de un saber *último* conduce a la filosofía [14].

[14] Cf. mi *Introducción a la Filosofía,* ap. 57.

Esto explica, al menos hasta cierto punto, cuál es el verdadero ámbito histórico en que ha sido posible la filosofía. Hay que tener presentes, sin embargo, dos hechos oscuros: el primero, que la ciencia aparece en Grecia al mismo tiempo que la filosofía; el segundo, el aire polémico que se observa en todos los filósofos griegos de la primera hora, la oposición temática a la opinión, a la *dóxa,* es decir, a las interpretaciones vigentes de la realidad. Porque no se trata tanto de descubrir las *cosas reales* como la *realidad de las cosas,* lo que las cosas tienen de realidad: sólo con ello empezó a haber en Grecia filosofía.

2. Los que primero filosofaron

El problema que aquí nos interesa es la filosofía de Platón. Tenemos que ver por qué vicisitudes llegó la filosofía a ser lo que fue para Platón. Para esto sería menester hacer historia de la filosofía presocrática o, si se quiere, preplatónica. Pero vamos a hacer algo distinto y en cierto modo previo y más radical: no tanto buscar lo que los presocráticos hicieron como lo que pretendieron hacer; dicho en otros términos, ver cómo la *necesidad* que lleva a los hombres, en un momento preciso, a hacer filosofía se va transformando, y con ello la realidad misma de la filosofía. Será forzoso examinar, siquiera muy brevemente, la situación de estos hombres cuya circunstancia va cambiando y en los que se altera correlativamente su pretensión.

En otro lugar he mostrado que a la base del concepto de necesidad, cuando se trata del hombre, está el de pretensión, y que las necesidades surgen como tales en la medida en que mi pretensión ejerce sobre las cosas una presión determinada y variable en cada caso; remito, pues, al lector a aquellas precisiones [15]; basta advertir aquí que éste es el punto de vista desde el cual tenemos que considerar la filosofía griega presocrática.

Ante todo, hay que advertir que sólo *muy pocos* hombres se pusieron a filosofar allá por el siglo VI antes de Cristo. Se encontraban en una circunstancia común a otros muchos hombres, y sin embargo, sólo ellos necesitaron filosofar. Ninguna situación histórica basta para explicar ninguna realidad humana, porque en cualquiera caben muy diversas actuaciones, dimanantes de las distintas pretensiones posibles. Estoy encerrado porque pretendo salir de donde estoy, soy ignorante porque pretendo saber, soy pobre porque pretendo ser rico. Los que primero filosofaron tuvieron que hacerlo porque

[15] *Introducción a la Filosofía,* ap. 56.

pretendían algo que antes que ellos no se había pretendido y que sus conciudadanos tampoco pretendían. Esto es decisivo.

Como la historia de la filosofía griega se ha hecho principalmente desde el punto de vista de las "ideas" o "doctrinas", se ha tomado como comienzo de ella la especulación de la escuela de Mileto, y ante todo de Tales; pero hay que advertir que en la mente de los griegos Tales apareció, por lo pronto, como uno de los siete sabios, junto a figuras que para nosotros tienen muy distinto perfil —Solón, Pitaco de Mitilene, Bías (o Biante), a veces Periandro de Corinto y Cleóbulo de Rodas, otras veces Epiménides y Anacarsis, Quilón, etc.— y que no se suelen incluir en la historia de la filosofía. Estos sabios eran hombre ricos, que ejercían el poder, negociantes, con actividades técnicas, grandes viajeros: gentes que vivían en íntimo contacto con la realidad, nada en la nubes, nada absortos ni metidos en una celda. Si se cuenta de Tales que por mirar a las estrellas se cayó en un hoyo, también se refiere, y con mayor precisión, que fue un perspicaz consejero político, que desvió el curso de un río y que, previendo una gran cosecha de aceitunas, arrendó muchos molinos y se enriqueció. Herodoto cuenta que Solón viajaba "por ver" (θεωρίης εἵνεκεν), cosa que para los orientales resultó siempre admirable en los griegos. ¿Qué es lo que veían estos hombres, Tales, Solón, el propio Herodoto? Sobre todo las ciudades, los hombres, lo que hacían los habitantes de pueblos extraños; visitaban los monumentos, enumeraban en detalle los regalos hechos por los reyes y tiranos a los santuarios y templos. Nos cuentan las costumbres de los habitantes de cada país; en lugar de comerciar con los pueblos extraños o hacerles la guerra, los consideran; buscan en ellos sus características, lo que podríamos llamar su consistencia, para saber cómo se comportan y poder estar en claro respecto a ellos. Los humanos aparecen para ellos articulados en pueblos, en unidades definidas por un tipo de comportamiento: los egipcios, los lidios, los persas, los escitas son "variedades" humanas; en cuanto a ellos mismos, su consistencia propia es de gente que mira, que ve las cosas, dotada de cierta superioridad que estriba en hacerse cuestión de la consistencia de las cosas y de los demás hombres, en saber a qué atenerse sobre ellos. Dentro de esta actitud general hay que precisar la aparición de la filosofía. ¿En qué se diferencia Tales de Mileto de estos contemporáneos suyos? ¿Qué es lo que hace que su figura se desprenda del grupo impreciso de los "siete sabios" —que, por supuesto, no eran siete— para convertirse en el iniciador de una nueva y misteriosa ocupación del hombre?

Según los testimonios existentes, era poderoso, rico, influyente en la política de su ciudad, hombre de negocios, ingeniero, viajero, astrónomo; aparece como fundador de la filosofía y a la vez —lo que no es casual— de la matemática. Un hombre, por consiguiente, familiarizado con lo real en sus diversas formas, plenamente inmerso en ello, capaz de invención técnica, es decir, de esa forma de ficción novelesca en que el pensamiento técnico consiste originariamente [16]. Tales era, probablemente, hombre de mucha imaginación, capaz de proyectar y proyectarse, de prever la marcha de los astros y predecir así un eclipse, o el curso futuro del río que iba a desviar, o el comportamiento de los compradores de aceite, o el resultado de la guerra entre Creso y Ciro. Era un futurista, tuvo que serlo. Tales visitó el Egipto, tuvo relación con los sacerdotes, que le enseñaron ciertas técnicas, por ejemplo, para restablecer los linderos de las fincas después de las inundaciones, calcular la altura de las pirámides midiendo la longitud de su sombra o determinar la distancia de una nave en el mar, lejos de la costa. Todo esto lo aprendió Tales; pero cuando volvió a Grecia y pensó sobre ello, le dio un giro un poco distinto, que había de tener inesperadas consecuencia.

En lugar de limitarse, como solían los egipcios o los caldeos, a un manejo de los números o las figuras, a lo que se llamaba *logistiké* o cálculo y a la agrimensura, Tales inicia una nueva forma de trato pensante con los números, los triángulos o los poliedros, que estriba en considerarlos como algo dotado de un cierto modo permanente de comportarse. Hay triángulos, círculos, octaedros o pirámides, hay números pares e impares, y cada uno de ellos, por ser lo que es, tiene una realidad constante y fija, tiene ciertas "propiedades" que le pertenecen, efectivamente, en propiedad y para siempre; del mismo modo que hay lidios, persas o masagetas, con su respectiva manera habitual de comportarse, que permite prever su conducta, otro tanto acontece con los objetos de la matemática. Tales hace con ellos algo análogo a lo que hacía Solón con los pueblos extraños que visitaba: en lugar de "manejarlos" —comerciar o guerrear con ellos, contar y medir, tanto da—, los considera en su consistencia propia. El tránsito de una a otra actitud no es tan obvio como hoy pudiera parecer: fue menester para ello una remoción total de los supuestos en que el hombre vivía. Ahora bien, hay que preguntarse por qué necesitó Tales hacerse cuestión de la consistencia de las cosas mismas, y de forma ejemplar de los objetos matemáticos.

[16] Cf. mi *Introducción a la Filosofía,* ap. 57.

He insistido en que Tales de Mileto y las demás figuras que lo acompañan en ese momento inicial del filosofar eran hombres que vivían en íntimo y vario contacto con la realidad. Habían tratado de saber a qué atenerse sobre las cosas y los asuntos de la vida por los procedimientos habituales, dominantes en su medio y en su tiempo. Probablemente habrían tenido frecuentes fallos, que engendrarían en ellos un estado de incertidumbre e inseguridad; la experiencia del mando, las dificultades técnicas, la necesidad de prever la suerte de las acciones históricas, producirían en ellos un precipitado de desconfianza respecto a los modos usuales de pensamiento que habían recibido de su tradición inmediata. Por otra parte, estos hombres habían sido grandes viajeros. Se suele subrayar la aportación positiva de los viajes, el enriquecimiento que provocan en saberes y noticias; pero hay que insistir con no menor energía en su momento negativo: la perplejidad ocasionada por el contacto con una multitud de creencias e ideas. Tales, y otros como él, habían conocido otros medios para hacerse cargo de las situaciones, distintos de los que en su país se usaban, y que eran sentidos como eficaces por los hombres de los pueblos extraños. Ante el buen Apis, Tales se sentía indiferente; pero al caer en la cuenta de que no le ocurría lo mismo al egipcio, sino que contaba real y efectivamente con él para orientar su vida, esto le haría reparar en que respecto al oráculo délfico los términos de la cuestión estaban invertidos: mientras el griego fundaba en él sus decisiones, era inoperante para el hombre del Nilo. Esta experiencia multiplicada, esta confrontación del sistema de creencias en que se está con otros distintos fuerza a tomar una nueva actitud frente al propio, que aparece como uno de los muchos posibles, al que se puede seguir adhiriendo, claro está, pero ya no simplemente porque "se está en él", sino *por algo*. De ahí la incertidumbre y la necesidad de apelar directamente a las cosas mismas, a la realidad tal como ella es, para saber de verdad a qué atenerse, para decidir, incluso, entre las creencias tradicionales y las nuevas o extranjeras. Aparece, pues, otra instancia superior, capaz de salvar aquella incertidumbre. Y esta actitud, por cierto, transparece ya en el "examen de oráculos" que, según refiere Herodoto [17], hizo Creso —contemporáneo de Tales—, hombre nada "teorético", antes de concederles crédito y valerse de ellos para orientar su política. Ante el fallo de los recusos vigentes para alcanzar certidumbre, surgen interrogantes de inesperado contenido: ¿cómo tienen que ser las cosas para que pase todo esto que acontece?, ¿qué es en definitiva todo

[17] I, 46-49.

esto? El día en que un griego —llámese Tales o como se quiera— no supo de verdad a qué atenerse y se hizo estas preguntas, había nacido la filosofía.

3. Naturaleza y consistencia

En un pasaje decisivo de su *Metafísica* [18], allí donde pone en relación la filosofía con el mito, Aristóteles advierte que los hombres filosofaron "por huir de la ignorancia" (διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν); la ignorancia, esto es, la incertidumbre o inseguridad, *amenaza* al hombre perdido en multitud de saberes, y el único remedio contra ella es esa nueva actitud que se enfrenta con la totalidad de la realidad para preguntarse por ella y saber así a qué atenerse en última instancia.

A este modo de preguntarse —¿qué es todo esto?—, que no sólo no excluye, sino más bien supone, una multitud de saberes parciales, responde en el siglo VI la idea de naturaleza o *physis*. Esta respuesta consiste en pensar que las cosas son todas en el fondo lo mismo, que hay una realidad subyacente a todas las cosas y de la cual todas emergen o nacen. Además, ese nacimiento o emergencia se opera por vía de identidad: hay un camino de ida y vuelta, y el hombre puede ir de la naturaleza a las cosas —y así entenderlas—, porque previamente había ido de las cosas a su naturaleza. En un sentido, se llega a las cosas naturales; si se procede en sentido inverso, se llega a la naturaleza de las cosas.

Esta idea de naturaleza implica que el mecanismo del conocimiento no es la explicación, ya que ésta consiste en rigor en reducir unas cosas a otras; explicar es desplegar lo que estaba implícito, aquello *mismo* que implícitamente, por debajo de sus múltiples y cambiantes apariencias, eran ya las cosas. La experiencia del griego —repárese bien en ello—, es, sin embargo, más bien la opuesta. A los ojos del hombre helénico, las cosas no son sólo distintas: son opuestas, son vividas bajo el signo de la contrariedad. Lo caliente y lo frío, lo ligero y lo grave, lo húmedo y lo seco, lo masculino y lo femenino, lo par y lo impar: ésta es la forma de manifestarse la realidad, escindida en contrarios. ¿Cómo puede decirse que los contrarios sean en el fondo, a pesar de todo, lo mismo? Este es el problema.

La *physis* es el esquema general, el modelo de la interpretación. La idea de naturaleza alude al supuesto fundamental de que las cosas proceden por generación de un fondo primario al cual se "redu-

[18] I, 2, 982 b 17-22.

cen" en virtud de su radical identidad. Pero para explicar cómo es esto posible, para poner efectivamente en marcha la interpretación *natural* de las cosas, es menester algo más. La filosofía griega apela desde muy pronto a un segundo concepto, el de *arkhé* o principio. No se trata de que *physis* y *arkhé* quieran decir lo mismo; ni siquiera son dos conceptos rigurosamente coetáneos; lo que ocurre es que los griegos, en cierto momento, cuya precisión no sería demasiado fácil, van a decir de la *physis* que es *arkhé,* principio: esto quiere decir que *principio* es una interpretación de la naturaleza. Veamos cuál.

En su *Metafísica*[19], Aristóteles hace una enumeración de los sentidos en que se usa la palabra ἀρχή. No es menester detallar aquí las acepciones que se encuentran dentro del aristotelismo, baste con indicar que los tres sentidos primarios de la voz griega ἀρχή, por lo demás íntimamente conexos, son éstos. En primer lugar, el sentido de *antigüedad*: lo primero, lo más antiguo y arcaico. En segundo lugar, aquello por donde se empieza: el *comienzo.* En tercer lugar, el *mando,* lo que gobierna o rige.

Hay, pues, cierta jefatura que el sustrato arcaico de las cosas, del cual éstas "vienen", ejerce sobre ellas. Esto tiene pronto graves consecuencias, que culminarán en la filosofía eleática. Hay, sin embargo, un eslabón intermedio: los pitagóricos, gentes con las cuales no suele saberse qué hacer. Representan la primera forma de realidad *social* de la filosofía en Grecia; son los fundadores de la matemática helénica; además, influyeron decisivamente en Platón; son, pues, una pieza indispensable para la comprensión de la filosofía griega; pero una pieza que, por desgracia, no ajusta bien y produce enojosas estridencias.

Aristóteles nos refiere que los pitagóricos se ocuparon de los principios de la matemática[20]. Cuando el lector moderno lee esta frase, piensa en algo así como el principio de contradicción o los axiomas; pero Aristóteles entiende aquí por principios —ἀρχαί— de las matemáticas, concretamente, los números y las figuras; es decir, lo que nosotros llamaríamos los *objetos* de la matemática. Pero no es esto sólo; según el testimonio de Aristóteles, los principios de la matemática son para los pitagóricos principios de todas las cosas; es decir, ciertos entes muy peculiares —números y figuras, más radicalmente los primeros—, son principios de toda realidad. Pero los pitagóricos tampoco hacen una teoría de la matemática, sino que expli-

[19] V, 1.
[20] *Metafísica,* I, 5, 985 b 23 ss.

can la relación de las cosas con dichos "principios" diciendo que los entes existen por *imitación* de los números —οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν[21]. Esta frase, por lo pronto y sin más aclaraciones, no se entiende; su ininteligibilidad es el primer resultado positivo y el punto de partida. Para intentar comprenderla hay que retrotraerse a algunas cosas anteriores, a la luz de las cuales podrá descubrirse algún sentido a aquella afirmación, cuyo carácter incomprensible importa subrayar.

Tales había dicho que todo es agua. Aristóteles piensa que esto quería decir que todo es húmedo y que los entes se engendran por la humedad. Esta primera explicación teorética se parece al mito de Océano y Tetis como padres de la generación, y Aristóteles la aproxima a él deliberadamente[22]. Se trata en ambos casos de explicar el origen de las cosas, con una referencia al agua; pero mientras en un caso se remite a algo incoherente con la realidad engendrada o producida, en el otro caso hay una vía que lleva de agua a las cosas y viceversa; las cosas pueden "reducirse" a agua, y por eso ésta actúa como principio de *explicación*. En Anaximandro, del *ápeiron,* realidad ilimitada, indefinida y grandiosa, brotarán las cosas todas. Estas *consisten* en algo determinado, son frías o calientes, secas o húmedas, piedras o bestias; son determinaciones de algo que no tiene consistencia ninguna determinada, pero que las produce generativamente. Cuando Anaxímenes añade que todas las cosas se engendran por condensación o enrarecimiento, la idea de *physis* comienza a articularse en un esquema intelectual coherente: las cosas brotan con arreglo a un mecanismo, el de la generación. Este fue, en definitiva, el primer barrunto de la idea de "ley natural".

Si ahora volvemos a los pitagóricos, su afirmación de que "las cosas son por imitación de los números" adquiere algún sentido. Los pitagóricos subrayan que las cosas son consistencias, como los números, porque son algo: la frase pitagórica quiere decir, en definitiva, que las cosas consisten, y en eso se parecen a los números, pero las cosas, lejos de ser consistencias fijas e inmutables, como el siete o el triángulo, cambian; es decir, su consistencia es deficiente, una mera *imitación.* Otros textos pitagóricos dicen que los números son *las cosas mismas* —αὐτὰ τὰ πράγματα[23]—, lo cual significa que las cosas son, *en el fondo,* números.

Mientras los milesios cargaban el acento en la generación, y por

21 Ibid., I, 6, 987 b 11-12.
22 Ibid., I, 3.
23 Ibid., I, 6, 897 b 28.

tanto, en el fondo de donde las cosas emergen, los pitagóricos insisten casi exclusivamente en la consistencia de las cosas, ejemplificada en el modelo de los números, dejando un tanto de lado la generación de ellas. Podríamos decir, forzando la expresión, que para los pitagóricos los números son la *naturaleza* de las cosas, su *physis*.

Esto nos lleva a un nuevo problema: el de componer ambas dimensiones de la cuestión, la doble vertiente de la interpretación *natural* de la realidad. Los milesios, con una enérgica apelación a su sustrato originario —*physis*—, explicaban toscamente las cosas y su generación efectiva; los pitagóricos sienten esas interpretaciones como muy metafóricas y ponen el dedo en la *consistencia*. Pero al juntar ambos conceptos, hay que preguntarse —y ésta es la cuestión que habrá de plantearse a los pitagóricos— cómo es posible una generación a partir de los números. Esto nos coloca en el centro del problema que se debatirá, en diversas formas, a lo largo de todo el siglo v.

Pero antes de entrar en él hay que decir dos palabras sobre la *dóxa*. La δόξα es la opinión, la fama, la gloria, el rumor público, la creencia. Pues bien, la filosofía se constituye en Grecia, formalmente, frente a la *dóxa*. Las afirmaciones, en boca de los presocráticos, tienen el sentido de que las cosas son *esto*, y no lo otro; es decir, no lo que *se opina* o *cree*[24]. En los pitagóricos esto es patente hasta el punto de que los constituye a ellos mismos, no ya sus doctrinas: es un grupo humano rodeado, definido, acotado por la *dóxa*. Desde este punto de vista habría que considerar las dramáticas vicisitudes de la escuela. En cuanto a sus tesis doctrinales, consistían en la negación más abierta de toda opinión recibida: aquello de decir que la realidad es, por ejemplo, número, parecía poco serio. La filosofía niega que la realidad sea lo que se cree que es; aparta las opiniones, las interpretaciones recibidas, para descubrir la realidad misma y patentizarla. Esto aparece desde Tales, pero de modo más manifiesto en Parménides. Mejor que "opinión" y "verdad", "interpretación" y "patencia" traducirían los términos δόξα y ἀλήθεια en Parménides. Por supuesto, no se trata de que éste sea enemigo de la *dóxa*, lo cual, en definitiva, no tendría ningún sentido; lo que le parece absurdo es la confusión de los dos puntos de vista. Ante las cosas, cabe manejarlas según las interpreta la "opinión" vigente o *dóxa*, o bien descubrir, patentizar su realidad *(alétheia)*; lo que no puede hacerse es tomar aquélla por ésta, porque en eso precisamente consiste el error.

Parménides está, como es sabido, en conexión estrecha con los pitagóricos, y significa una maduración de la filosofía itálica. Su posi-

[24] Cf. mi *Introducción a la Filosofía*, ap. 38.

ción coincide con la de aquéllos en ser una invalidación de la *dóxa* para instalarse en el punto de vista de lo que las cosas son, de su consistencia; pero las diferencias son importantes.

Los pitagóricos ejercitaban aún una forma primitiva de pensamiento; aunque en forma residual, aparece en ellos lo que Ortega ha llamado pensamiento *confundente,* en que se confunde e identifica lo que simplemente "tiene que ver", como ocurre también en el niño. La predicación funciona también como identificación, que reviste primero la forma: "la nieve es lo blanco"; al caer en la cuenta de esa desorbitada identificación de lo que sólo "tiene que ver", se llega a la forma, más restringida: "la nieve es blanca". En vista de que los números *consisten* y las cosas consisten también, los pitagóricos pensaron que las cosas eran números. Parménides no se contenta con esto, y hace una nueva indagación acerca de la consistencia de las cosas; por esta vía —se dice— llega el descubrimiento del ente.

Pero es el caso que el verbo ser —εἶναι— no lo inventó Parménides, sino que existía ya y lo tomó de la lengua hablada. En español —por un privilegio lingüístico poco beneficiado filosóficamente— tenemos dos verbos, ser y estar, para lo que la mayoría de las lenguas, y así el griego, no tienen más que uno. El griego sólo tiene un verbo para decir que una bebida *está caliente* o que el sol *es caliente*; de ahí la presencia del sentido de *estado,* de presente *temporal,* en el *es* griego. Habría que distinguir en el *es* el *estado* (esta fruta es —está— verde), la *cualidad* (la hoja *es* verde) y lo que podríamos llamar *consistencia* (el sol *es* caliente); el ser no supone, pues, forzosamente situarse en el punto de vista de la consistencia [25]. Más radical que el *quale* es la consistencia; lo que a una consideración posterior aparecerá como cualidades, se presenta al griego como modos de consistir; de ahí la propensión a emplear el neutro con el artículo: lo blanco, lo frío es húmedo; y también la escisión del mundo en *contrarios*: lo frío, lo húmedo; y también la escisión del mundo en *contrarios*:

Las cosas tienen, pues, una consistencia *determinada*: pero hay un momento en que se cae en la cuenta de que ello implica que tienen una *consistencia* determinada —subrayando esta vez consistencia—. Las cosas consisten en algo; pero ahora la atención no se dirige al algo, sino a su previo consistir, sea lo que quiera aquello en que consistan. Las cosas aparecen, pues, ante todo, como *consistentes*; y esto es lo que propiamente quiere decir el participio ἐόν, que es el eje de la filosofía de Parménides.

25 Sobre la función lógica del epíteto y sus relaciones con la predicación y la consistencia, cf. mi *Introducción a la Filosofía,* ap. 64.

Diríamos ahora que las cosas consisten en esto o lo otro porque previamente consisten, es decir, consisten en ser *lo consistente* (τὸ ἐόν). He tenido que dar todo este rodeo, en lugar de decir, con aparente simplicidad, que las cosas son *algo* porque previamente *son,* esto es, son *entes,* por la razón de que esto, que es verdad, es una verdad abstracta, que oculta sus raíces, el camino por el que se ha llegado a ella; en suma, lo que la hace verdad. El descubrimiento de Parménides podría formularse, por tanto, diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, *consisten en consistir.*

Pero aquí empiezan las dificultades. Pensar —como vivir— es, quiérase o no, exagerar, ya que es poner algo en una perspectiva determinada y no en otra, decidir en un sentido y no en otro; en este "y no en otro" reside la exageración, que sólo se supera cuando es reconocida, cuando el pensamiento niega en cierto sentido su propia posición quitándole su carácter absoluto y exclusivo, agregándole una orla de otras posiciones posibles. Pues bien, Parménides exagera terriblemente, porque su gran supuesto, lo que *subdice,* es que las cosas consisten sólo en consistir, que se agotan en consistencia, y esto no es en manera alguna evidente. Tal vez hay cosas que consisten sólo en consistencia: acaso pueda decirse de los objetos matemáticos, números y figuras. ¡Qué casualidad! Precisamente el punto de partida de esta consideración. Ahora podemos entender aquella tesis pitagórica según la cual las cosas imitan a los números: las cosas tienen, si bien de un modo menos perfecto y permanente, consistencia, que de modo plenario poseen los números; en la medida en que la tienen, los *imitan,* por tanto, y se aproximan a su manera de consistir κατ' ἐξοχήν. Nosotros pensaríamos, por el contrario, que los números *sólo* tienen consistencia, mientras que las cosas tienen algo más: realidad [26].

La exageración radical del descubrimiento de Parménides arrastra una cadena de exageraciones. Las consistencias de las cosas se disipan frente a *la* consistencia, y quedan reducidas al carácter de *dóxa* o apariencia. Lo fundamental es que las cosas consisten. Cuando el

[26] Se podría esperar la contraposición tradicional entre esencia y existencia; pero una y otra llevan demasiadas implicaciones, que las hacen términos equívocos mientras no se den más precisiones de las que este contexto permite. De la existencia, sobre todo, después de cuanto han acumulado en estos años el escolasticismo y el "existencialismo" en torno suyo, habría que decir lo que Don Luis Mejía de Doña Ana de Pantoja:

... con lo que habéis osado,
imposible la hais dejado
para vos y para mí.

fuego se apaga o el hombre muere, se disipa su consistencia concreta, pero siguen consistiendo, aunque sea en otra cosa. De ahí se derivan los predicados parmenideos del ente, que van a ser luego sus predicados "tradicionales": uno, inmóvil, presente, eterno...

La consecuencia es peregrina, porque consiste precisamente en la eliminación de la *physis*. Al consistir la realidad en ente (ἐόν, ὄν), deja de ser φύσις, porque no hay φύειν ni "naturar": la realidad es consistencia ingénita e imperecedera. Las cosas no se engendran; nada brota o llega a ser. No olvidemos que se llegaba a la idea de φύσις partiendo de la realidad patente. Las cosas son, en el fondo, algo latente a que se puede llegar y desde lo cual se pueden explicar, en esencial camino de ida y vuelta; y a ese algo se llama naturaleza. Pero con Parménides resulta que desaparece ese camino, porque no hay φύσις en el sentido de generación. Hemos ido de lo patente a lo latente, pero ya no podemos volver; nos quedamos instalados en la latencia, interpretada como ente, *ón*. La realidad primera que nos obligó a emprender el viaje queda descalificada como *dóxa*. La situación representada por la idea de *moîra* queda invertida; en ella no había camino de las cosas a su trasfondo latente, sino sólo una vía de éste a aquéllas, que los dioses podían recorrer y revelar en el oráculo; ahora, el hombre recorre el camino hacia el ser, pero no es posible volver de él a las cosas.

La filosofía, propiamente, no *tiene* método, sino que lo *es*; pero el primero que se hace cuestión de él es Parménides; los demás filósofos lo habían recorrido simplemente. Ese camino o método es el *noûs* o *noeîn*. Mientras mediante la *aísthesis* estoy entre las cosas, con lo próximo y patente (en rigor sólo desde el punto de vista del νοῦς adquiere la αἴσθησις su sentido *metódico*), el *noûs* me hace llegar a lo latente, al ente o ἐόν. Este es παρόν, presente, dice Parménides; pero sólo lo es porque estoy yendo a él, porque me esfuerzo en conocerlo. Y aquí aparece la famosa escisión en dos mundos, que cruza la filosofía griega entera. Justamente, la idea de *physis* fue el intento de articular la realidad patente con su trasmundo latente; pero ese intento se hace imposible tan pronto como la realidad es interpretada como consistencia y desaparece la naturaleza como tal.

Con Parménides se constituye la filosofía, pero desde ese momento empieza a debatirse consigo misma. Esto nos hace pensar que acaso la filosofía haya estado afectada por un error inicial, el más difícil de descubrir entre todos los errores. No se trata de que Parménides haya dicho una falsedad, sino más bien de que ha dicho sólo una verdad; y la filosofía no sólo exige decir verdad, como las ciencias,

por ejemplo, sino la verdad toda, la verdad radical, que no puede ser fragmentaria. Pero si ninguna interpretación agota la realidad, ¿no será la filosofía constitutivamente un error? No habría inconveniente en admitir esto, con tal de tener en cuenta que tan pronto como lo sepamos deja de ser un error. La verdad parcial deja de ser error; éste consiste en tomar la parte por el todo. La filosofía ha de tener en cuenta el error y absorberlo —en un sentido distinto del hegeliano—, no en cuanto error, sino en cuanto condición de toda perspectiva parcial, es decir, como verdad deficiente. La verdad concreta está *verificada,* hecha verdadera, por las demás verdades. Las verdades no vistas desde una perspectiva determinada tienen una función verificante que se ejerce sobre la verdad que les prevé y prefigura.
Pero sería una falta de historicidad pedir esto a Parménides. Cada reflexión tiene su hora, y ésta exige un enorme pasado filosófico. Parménides tenía pleno derecho a su error, tal vez obligación de cometerlo, porque era el precio de una de las verdades más importantes: que las cosas consisten en consistir; probablemente hay ciencia en el mundo occidental porque Parménides se lanzó denodadamente, a todo riesgo, por la vía de esa verdad.

El hecho decisivo es que con Parménides se asegura la consistencia de la realidad, pero no su carácter *natural.* Se llega a la realidad latente, pero queda obturada la vía que conduce nuevamente de ella a las cosas, no se puede *volver.* Si se tratara de un capricho, de hacer una teoría del ente, podríamos instalarnos desde luego en el ámbito del ὄν y especular sobre él; pero no es evidente que la metafísica sea, sin más, la ciencia del ente en cuanto tal. La razón de existir la filosofía fue que el hombre no sabía a qué atenerse sobre la realidad con la cual se encontraba y tenía que habérselas. Y la idea del ente parmenideo resultaba inhábil para dar razón de las cosas, que quedaban abandonadas a la *dóxa.* Veremos cómo los seguidores de Parménides parten del supuesto que es la idea del ente, e intentan rehacer el camino que va del ente a las cosas. Pero filosofan —no se olvide esto— *desde el ente,* desde el ente eleático. Su ingente esfuerzo es a última hora nulo desde el punto de vista de la reconquista de la realidad. La filosofía presocrática posterior a Parménides no logra superar la escisión.

No extrañe luego que en el siglo v haya unos hombres, los sofistas, que recojan de la calle —hay más exactitud de lo que parece en esta trivial metáfora— esas cosas abandonadas desde Parménides. Los sofistas, que tenían un profundo sentido de la realidad, hacen un intento de saber a qué atenerse sobre las cosas desde ellas, y ponen

como árbitro la *dóxa* en lugar de la *alétheia,* es decir, dejan de lado la verdad, que se había reducido al ente. No fueron inoperantes los sofistas, ya que fueron el fermento que obligó a Sócrates, y tras él a Platón y a Aristóteles, a plantear las cosas de otro modo y movilizar una filosofía de tipo bien distinto.

El problema está en ver hasta qué punto lograron superar Sócrates y Platón —y Aristóteles, por su parte— el eleatismo y la sofística al mismo tiempo. La lucha entre estas dos instancias constituyó en definitiva su peculiar inquietud, ese malestar que se adivina en la filosofía platónica. Habla Platón de contemplación y *theoría,* pero también de esfuerzo, de *gymnasía* y de una gigantomaquia en torno al ser. Habrá que volver sobre esto al preguntarse por qué escribió Platón diálogos —pregunta a la que se puede contestar de muchas maneras, probablemente verdaderas, pero insuficientes—. Pero antes hay que ver algunos pasos que hasta llegar a Platón tuvo que dar el quehacer humano que conocemos con el nombre de filosofía.

4. Los entes naturales

Los contemporáneos y sucesores de Parménides —Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito— filosofan desde el ente, porque en rigor parten del supuesto constituído por la noción del *ón,* tal y como lo descubrieron y formularon los eleáticos. Parten, pues, de la *consistencia,* de un modo de ser fijo, inmóvil, inmutable, uno. Es cierto que, para ser del todo exactos, habría que hacer algunas restricciones acerca de Heráclito, cuya relación con el eleatismo es problemática; quede simplemente señalada esta dificultad.

El problema que se plantea en estos decenios es el del dualismo entre la naturaleza (φύσις) y los entes naturales (φύσει ὄντα). Esta expresión, *physei ónta,* encierra no escasas dificultades. En primer lugar, es menester entender qué se quiere decir con *ónta,* porque Parménides había dicho taxativamente que el ente es *uno*; así, en rigor, el plural *ónta* no tendría sentido. Hay muchas *cosas, prágmata,* pero nada más que un *ente* único, o mejor *el* ente. ¿Qué quiere decir entonces *physei ónta*? Esta expresión es la fórmula misma del problema; y con ello tocamos la segunda dificultad. Se trata, en efecto, de explicar las cosas *desde* la naturaleza. El dativo *physei* indica que se trata de entes *por* naturaleza. La forma ente o cosa *natural* es vaga; natural indica una referencia a la naturaleza. Nosotros propenderíamos a decir que los entes naturales son cosas *de* la naturaleza o *en* la

naturaleza. El griego dice *por* naturaleza, con lo cual ésta aparece una vez más como *arkhé,* principio. Es *la* naturaleza la que hace que los entes naturales lo sean; es, por tanto, principio de ellos. No son *partes* o ingredientes de la naturaleza, sino más bien entes *por* naturaleza, que derivan de ella su realidad. Son lo principiado por ese principio o *arkhé.* Esto es sumamente importante, porque esclarece la idea de naturaleza que tenían los griegos en esta época.

Pero aún hay más. Hablando con propiedad, las cosas —*prágmata*— sólo aparecen como *ónta* en la medida en que son *physeï ónta,* es decir, en la medida en que la *physis* les confiere entidad. Ahora bien, no se olvide que entidad, desde el punto de vista del eleatismo, quiere decir consistencia. Las cosas adquieren entidad o ser consistente vistas desde la *physis* o sea desde el *ón,* que es su principio, ya que son *por naturaleza.*

Una vez que tenemos este esquema "por naturaleza", el problema es determinar su contenido, el mecanismo de ese *ser por naturaleza.* Dicho en otros términos, se trata de averiguar cuál es el modo de principiar. De ahí la vacilación de todo este pensamiento de estirpe eleática, consistente en el dualismo de la *physis,* la cual de un lado es un *uno* (ἕν) quiescente en sí mismo, y de otro lado tiene el sentido de estar principiando los entes. La naturaleza consiste, por lo pronto, en *naturar.* Naturar, ¿qué? Las cosas naturales, que son muchas. Echando mano de la terminología de la Edad Media, podríamos decir que la *natura naturans* única se diversifica en la múltiple *natura naturata.* Desde el punto de vista griego, hay una naturaleza principiante —el *ón*— y una naturaleza principiada —los entes naturales.

Para explicar cómo la *physis* está principiando cosas múltiples y variables, se introduce un nuevo concepto, acerca del cual toda cautela será poca: el de *elemento* o στοιχεῖον. Las cosas están relegadas a la *dóxa* y, por tanto, descalificadas. Pero vistas en cuanto principiadas, esto es, referidas a la *physis,* aparecen reducidas a sus *elementos.* Estos son diversificaciones de la *physis,* de la realidad latente y única. A la base de esta concepción está la doctrina de los cuatro elementos de Empédocles, que para él son las raíces de todas las cosas (ῥιζώματα πάντων), lo que las cosas radicalmente son. Desde este punto de vista, recordando que las cosas eran en el fondo tierra, agua, aire y fuego, se ha dicho que Tales, Anaxímenes y Heráclito hicieron consistir la verdadera realidad o *physis* en uno solo de sus elementos. Pero esto no es demasiado claro, y se adivina un anacronismo. ¿No se tratará, más bien, de una interpretación de la doctri-

na de esos filósofos desde la teoría de los cuatro elementos? ¿Pensaba, por ejemplo, Anaxímenes en el carácter elemental del "elemento" aire? Probablemente, no; y esto muestra el peligro de volcar sobre el pensamiento de un filósofo una teoría posterior.

Cada uno de los cuatro elementos conserva las propiedades eleáticas del ente —unidad, invariabilidad, permanencia—; pero su pluralidad permitiría interpretar la génesis de las cosas a partir de ellos. Con esto, sin embargo, surge un grave equívoco, que es el de identificar principio y elemento, *arkhé* y *stoikheîon*. De hecho así ha ocurrido a lo largo de casi todo el pensamiento filosófico —Zubiri ha insistido perspicazmente en ello—. Más aún, ambos conceptos aparecen también como sinónimos de un tercero, el de causa (αἴτιον, αἰτία). Se usan sin rigurosa distinción, aunque con la conciencia de que no son exactamente identificables —recuérdese el comienzo de la *Física* aristotélica, y los tres primeros capítulos del libro V de la *Metafísica*.

La *arkhé* es la primera interpretación de la *physis* en cuanto sustrato del que emerge la realidad patente. El *stoikheîon* aparece como aquello de que, en definitiva, *constan* las cosas y a lo cual se reducen al interpretarlas desde el punto de vista de la *physis*. Es la forma concreta en que se aplica la idea de naturaleza a las *cosas* en cuanto tales. Por consiguiente, se trata de un concepto "explicativo". Y el último sustrato de la idea de *physis* es éste: volver a llevar las cosas a aquello de donde han salido. Las cosas son comprendidas, se sabe a qué atenerse respecto a ellas, porque se re-ducen a aquello de donde fueron e-ducidas. Esto supone, pues, una educción previa, que es la acción principiante de la *physis*, lo que se podría llamar la "naturación"; la reducción de las cosas es su explicación natural.

La dificultad que se interpone en este mecanismo es, como vimos, la supresión de la función auténtica de la *physis* por el eleatismo de la consistencia, es decir, la identificación de la *physis* con el *ón*. El concepto intermediario del que se echa mano para salvar el obstáculo es el de elemento, que es lo que consideramos en las cosas cuando tratamos de ver en qué consisten. En definitiva, en la idea de elemento late el equívoco entre la cosa y el principio, entre la consistencia (ὄν) y la función principal o naturante (ἀρχή, φύσις). Para que la cosa resulte inteligible se la reduce a sus elementos, y se impone a éstos la misión de los principios, conservándoles violentamente los atributos del ente eleático, que justamente excluye toda generación natural. De esta equivocidad del elemento surgen todas las aporías en que se ve envuelta la filosofía de los *physici recentiores*, de linaje eleático. De ahí el proceso de fraccionamiento del ente, la reducción

de la realidad a elementos cada vez más pequeños: la apelación a la "plasticidad" del fuego, primero; después, las cuatro raíces (Empédocles); luego, las homeomerías (Anaxágoras); por último, los átomos (Leucipo, Demócrito).

Pero si nos fijamos con mayor atención en este proceso y reparamos en su cualidad, podemos observar:

1) Es perfectamente claro que en el presunto "elemento" de Heráclito, el fuego —que, repito, sólo aparece como elemento desde los supuestos de una consideración posterior—, predomina el carácter de *physis*. (Esto remite a la compleja cuestión del posible pero dudoso "eleatismo" de Heráclito.)

2) Empédocles, al formular la teoría de los cuatro elementos, se da cuenta de su insuficiencia y apela a los dos *principios*, el amor y el odio (Φιλότης καὶ Νεῖκος), de carácter marcadamente mítico, para explicar el movimiento y la generación. Es decir, su doctrina acusa la imposibilidad de lograr una interpretación *natural* de la realidad poniendo en juego el concepto de elemento.

3) Anaxágoras da un paso decisivo hacia la interpretación "elemental". Las homeomerías son, *sensu stricto*, elementos. Pero Anaxágoras tiene conciencia de que no bastan para dar razón de la realidad y apela al *noûs*, en el que se encuentra una de las raíces del monoteísmo griego. Recuérdese la valoración que Platón y Aristóteles hacen de esta doctrina del *noûs*, a pesar de sus graves reparos respecto al uso que Anaxágoras hace de su propia idea: es evidente que recogen la superación, al menos postulada, de las explicaciones que no rebasan el ámbito de los elementos.

4) Por último, en Demócrito los átomos son elementos, son mínimas "cosas" dotadas de los atributos del ente eleático. Pero así surgen para Demócrito graves dificultades. Entre ellas, baste subrayar una sola: que se ve obligado a hacer una interpretación materialista de la realidad, ajena hasta entonces al pensamiento griego. (No se quiere decir con esto que los griegos fuesen "espiritualistas", sino que su filosofía se había movido fuera de esa dualidad.) Y —aparte de la radical deficiencia metafísica de todo materialismo— a Demócrito se le escapa la naturaleza. No es casualidad que con Demócrito termine la forma presocrática de la filosofía, como especulación *perì physeos*.

En este momento se produce una grave crisis en la filosofía griega. Suceden muchas cosas, y entre ellas que los griegos se van a lanzar cada vez más por la vía de las ciencias: la matemática y la física, la astronomía, la medicina. Es la época del florecimiento neopitagórico: Arquitas, Filolao, Ecfanto. La escuela de Cízico y la de Cirene,

con Teodoro, preparan la escuela de Atenas y el paso decisivo que es la matemática platónica; es el momento en que adquiere volumen y consistencia la matemática helénica. Por último, las escuelas de medicina. Los φυσιολόγοι, los "fisiólogos" en sentido antiguo, que empezaron por filosofar acerca de la *naturaleza* (περὶ φύσεως), se convierten, cada vez más, en físicos, que buscan un nuevo saber acerca de las *cosas naturales*.

5. La vuelta a las cosas

Todo esto, claro es, no resuelve el problema filosófico, sino que lo deja en pie. El hombre del siglo v, rodeado de conocimientos, no sabe a qué atenerse sobre las cosas. Es posible que esta situación se hubiera prolongado largo tiempo si las circunstancias no hubiesen ejercido su presión. Pero no se olvide que el hablar de la instancia o presión de las cosas tiene un supuesto: que soy yo el que las insta o apremia, el que las urge y las orienta hacia el futuro. Unicamente en la medida en que yo pretendo algo se me presenta la realidad como urgencia o apremio. ¿Qué sentido tiene decir que me apremia el frío? Al mármol, simplemente, lo enfría; a mí me apremia, porque pretendo estar caliente. Esa presión que ejerce sobre el hombre es aproximadamente la misma en todos los tiempos, para algunas zonas o dimensiones del vivir; pero en sus porciones capitales está determinada por su aquí y ahora.

Las cosas cambian profundamente en Grecia en la primera mitad del siglo v, porque cambia sustancialmente la pretensión del hombre griego. Por estas fechas acontece la gran peripecia histórica de las Guerras Médicas, que significaron una honda alteración de las circunstancias de la Hélade. Suele decirse que Atenas, victoriosa tras estas guerras, impone a toda Gracia, con su democracia, un nuevo modo de vida y, sobre todo, una nueva forma de educación o *paideía*, que culminará en la sofística. Esto es verdad, pero sólo una verdad parcial, y ni siquiera la más importante. Conviene representarse, al menos en abreviatura, la mudanza introducida por las Guerras Médicas en la vida de los helenos.

Antes de las Guerras Médicas, las ciudades griegas eran políticamente extrañas unas a otras, en mutua relación de extranjería y, con bastante frecuencia, de hostilidad. Pero, por otra parte, todas ellas estaban inmersas en una comunidad superior, de índole muy peculiar, la Hélade, definida sobre todo por una serie de creencias y usos comunes: los dioses, los juegos, la lengua, la superioridad griega, el

desdén por los bárbaros y, durante esta época, la secreta admiración del poderío persa. Estas ciudades tenían una técnica simple y una estructura política sencilla.

Las Guerras Médicas se diferenciaron de todas las anteriores por su enorme volumen, que significó una alteración total de la situación de los griegos. Implicaron, en efecto, una gravísima amenaza muy concreta. No me refiero, claro es, a la amenaza que la guerra significa siempre para la vida individual, y que en rigor, si se atiende a la abrumadora mayoría de los supervivientes en todas las contiendas, no es tan grande como parece. Las Guerras Médicas significaron una colosal amenaza para los supervivientes, porque amenazaban todos los aspectos de la vida griega, de suerte que si los helenos las hubiesen perdido, se hubiesen alterado todos los supuestos de su vivir tradicional.

Pero no se trataba sólo de la posibilidad de la derrota. Un segundo hecho es que en estas guerras se enfrenta el mundo griego con el persa; y esto es decisivo. Para la mayoría de los griegos, el mundo helénico era el único mundo existente, con su sistema de creencias y usos. Al enfrentarse ambos mundos, se abre forzosamente una brecha en la mente de los griegos, pues la existencia de dos mundos con dos sistemas distintos de creencias pone al hombre automáticamente en una situación dubitativa, de la que sólo puede salir *eligiendo*. No es forzoso siquiera que el griego dude de su mundo; puede preferirlo desde luego; pero tiene que elegirlo, tiene que adherir a él; ese mundo, en lugar de ser, como antes, *el* mundo, se convierte en *su* mundo, uno de los varios posibles.

Por otra parte, esta guerra, de tan gran volumen y alcance, obliga a hacerla bien, a usar con eficacia todos los recursos. Supone multitud de destrezas técnicas y gran precisión en el manejo de las cosas; y estas cosas son de la más diversa índole: desde el manejo de los barcos hasta el más difícil y complicado de los hombres. Se requiere, pues, entre otras cosas, una nueva técnica, la del uso del material humano, en un volumen y con unas exigencias hasta entonces desconocidos. Ahí es nada que un pueblo tenga que crear urgentemente, y nada menos que para una empresa de cincuenta años, una técnica de este tipo.

Imagínese el influjo que en la marcha de la guerra tenía la vigencia de los augurios, oráculos y prescripciones míticas o religiosas. Para buscar un ejemplo importante y notorio, recuérdese el retraso de las tropas espartanas llamadas en auxilio de los atenienses en la batalla de Maratón (490 a. de C.), a pesar de la buena voluntad

de Esparta, por tener que esperar al plenilunio para ponerse en marcha [27]. La creación de una gran escuadra, propuesta por Temístocles, trajo consigo, como es sabido, una transformación política, pues la necesidad de gran número de remeros obligó a incorporar a la vida del Estado a las clases inferiores que habían sido hasta entonces ajenas a los deberes y a los derechos civiles, y fue menester contar con ellas.

Las Guerras Médicas fueron ganadas por los griegos; éstos salvaron, pues, su modo de ser helénico, frente a la amenaza persa; pero el esfuerzo necesario para vencer lleva consigo una alteración tal, que los helenos pierden las formas de vivir tradicionales, aquellas que se había querido defender. *Siempre que el hombre se juega de verdad una forma de vida, la pierde, sea cualquiera el resultado de la contienda.* Cuando éste es favorable, el vencedor suele sentirse desilusionado, por ver que se le va de entre las manos aquel modo de vivir cuya victoria creía haber conseguido. La experiencia de estos últimos años muestra una vez más el cumplimiento de esta ley histórica, tan desconocida como comprobable.

Después de las Guerras Médicas se llega a una época de prosperidad, determinada por la aparición de nuevas técnicas, materiales y humanas. Las técnicas materiales se aplican a la reconstrucción de las ciudades destruídas, que van a ser ya otras que antes; especialmente, Atenas. Es la época de madurez del arte griego. Las técnicas humanas intentan el establecimiento de una nueva estructura política entre las ciudades griegas —ligas, confederaciones, toda la organización que había de chocar en la Guerra del Peloponeso— y, sobre todo, el manejo de los hombres en las nuevas circunstancias. Los grupos sociales que han accedido a la vida pública reclaman un nuevo tratamiento, una relación distinta. La democracia ateniense —extendida, con más o menos alteraciones, a otras ciudades griegas— convierte a los hombres en ciudadanos (πολῖται), y las cosas y los asuntos de la vida cotidiana se vuelven problemáticos. Es el momento en que aparecen en Grecia los sofistas.

Hay que subrayar, ante todo, su *enorme éxito*. Los sofistas fueron los primeros que cobraron dinero en Grecia por el ejercicio intelectual, concretamente por una labor de docencia, y cobraban mucho, vivían con lujo, eran disputados por las diversas ciudades. La irónica insistencia en el tema del dinero, sobre el que vuelve una vez y otra Sócrates en el *Hipias mayor* platónico, frente a la petulancia

27 Herodoto, VI, 106.

del sofista, muestra con especial viveza el éxito económico de los sofistas todos —Gorgias, Pródico, Protágoras, el propio Hipias—, a lo que Sócrates contrapone el desinterés o la incapacidad crematística de los antiguos sabios y filósofos —Bías, Pitaco, Tales, Anaxágoras—, acaso con exageración polémica de la realidad efectiva.

Los comienzos de la filosofía habían sido intentos solitarios; la filosofía apareció como algo equívoco, de nombre problemático, que se miraba con desconfianza u hostilidad; la sofística, en cambio, se caracteriza desde muy pronto por su buena acogida y su éxito franco. La filosofía, durante mucho tiempo, no tuvo vigencia social ninguna, más bien al contrario, representaba una invalidación de las vigencias de la sociedad helénica. La sofística, a la inversa, tuvo antes que otra cosa vigencia social: respondía a una necesidad de la sociedad griega, dentro de cuyo ámbito se constituyó; la sofística venía a "llenar un hueco" —las metáforas triviales y desgastadas tienen, y no por azar, extremada justeza y significación cuando se habla del movimiento sofístico—; por eso tuvo un tipo de realidad claramente *profesional*: los sofistas son profesores.

¿Qué hueco era el que llenaban los sofistas? Los huecos que la sociedad necesita llenar han sido dejados siempre por las vidas individuales, única forma de vida *sensu stricto*. En este caso se trataba del σοφός, ocupado ahora por el σοφιστής. Como es sabido, esta palabra *sophistés* no fue en su origen esencialmente distinta de *sophós,* hasta que tardíamente designó el peculiar modo de ser "sabio" de los sofistas. Los *sophoí* eran aquellos primeros hombres que ejercitaron la actividad teorética en Grecia: los siete sabios —entre ellos Tales—, continuados por los filósofos presocráticos —los φυσιολόγοι— y de modo ejemplar por Anaxágoras; en Demócrito este sentido de sabio se enlaza ya con la dimensión ética propia del socratismo y más aún de las pequeñas escuelas socráticas y helenísticas.

El modo habitual de hacer filología e historia, sobre todo de Grecia, ha sido insincero durante mucho tiempo. Al leer a un autor antiguo, las frases que no se entendían solían pasarse por alto y considerarse tan inoperantes como si no hubiesen sido escritas nunca. Así, por ejemplo, cuando Aristóteles habla del sabio al principio de su *Metafísica,* junto a otras cosas que desde nuestro punto de vista "teórico" y "especulativo" nos parecen claras, añade: "No corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas; ni obedecer a otro, sino a él el menos sabio" [28]. Esto no se entiende bien; no se sabe a qué "man-

[28] *Metafísica,* I, 2, 982 a 17-19.

do" se refiere, por qué le pertenece al sabio, y, por lo general, se hace caso omiso de ello [29]. Y se corre, claro es, el peligro de no entender a Aristóteles. No puede olvidarse que en este pasaje se hace referencia explícita a la *arkhé*. La *arkhé* —veíamos antes— es principio, comienzo y mando. El sabio es, en definitiva, el hombre de los principios, es un *arconte* también, a su modo, y ejerce una primacía o prioridad sobre los demás. Por razón de su posesión de los principios, es un hombre principal. ¿Qué quiere decir esto? El sabio es el hombre que sabe a qué atenerse y que en última instancia decide qué se ha de hacer, porque sabe lo que las cosas son. Todo hacer se hace en vista de algo, y esto es lo que decide aquello que se hace; es menester saber a qué atenerse respecto a las cosas sobre las que recae el hacer, para poder decidir. El *sophós,* por saber a qué atenerse, orienta y manda a los que son menos sabios.

El hueco dejado en la sociedad griega por la figura casi mítica del sabio, tan poco frecuente, y el desprestigio de los filósofos posteriores, enredados en disputas, es el que crea la demanda de esta nueva clase de personajes que fueron los sofistas, de caracteres sociales opuestos, a pesar de desempeñar una función hasta cierto punto análoga, lo cual revela la alteración profunda de las circunstancias. Mientras el filósofo vivía retraído, el sofista vive volcado sobre la sociedad; el pitagórico, por ejemplo, no podía revelar sus secretos sino tras una lenta iniciación, y a veces la muerte —como castigo divino o como venganza— sancionaba la comunicación de un descubrimiento matemático, según se refiere de Hipaso de Metaponto; el sofista, en cambio, vive de revelar secretos, cuya participación se le convierte en dinero contante.

Los filósofos habían aparecido en Grecia cuando la gente se sentía segura, apoyada en un sistema de creencias míticas, y eran ellos individualmente los que estaban en inseguridad e incertidumbre, y ponían en tela de juicio lo que todavía eran vigencias sociales. Por eso los filósofos son siempre más o menos perseguidos. Los sofistas, en cambio, surgen cuando las vigencias están en crisis, cuando los hombres se sienten inseguros y piden orientación en un mundo nuevo. De ahí el carácter un tanto vago de la enseñanza sofística. Esta consistía, como es bien sabido, principalmente en retórica. Se ha repetido múltiples veces que la razón de esto fue el triunfo de la de-

[29] Véanse las dificultades en que se enreda Ross al comentar este pasaje, para terminar diciendo: "It should be remembered that the present passage is a statement of ἔνδοξα, so that some looseness in the thought may be expected" (*Aristotle's Metaphysics,* I, 121-122).

mocracia en la mayoría de las ciudades griegas y el consiguiente interés de la oratoria para triunfar en la vida pública. El orador, el hombre que habla bien, es el que impone su criterio y consigue influencia, cargos, mando. "El que sabe y no se explica claramente, es igual que si no pensara" (ὅ τε γὰρ γνοὺς καὶ μὴ σαφῶς διδάξας ἐν ἴσῳ καὶ εἰ μὴ ἐνεθυμήθη)—dice taxativamente Pericles, en el discurso justificativo que Tucídides pone en boca suya[30]—: no cabe afirmación más enérgica y concluyente del valor de la retórica.

Pero al decir que la retórica consiste en hablar bien, se subraya demasiado el *bien* y se echa en olvido que hablar es, ante todo, hablar *de algo,* hablar sobre las cosas. Hay que distinguir, pues, aquello de que se habla y lo que se dice de ello. Los sofistas enseñaban a hablar de *todo.* Pero conviene precisar un poco más ese "todo": es todo aquello de que se ocupan los hombres en la sociedad: los *asuntos* y las *cosas* que se necesitan o usan para esos asuntos (πράγματα, χρήματα). La política, las leyes, los tributos, las guerras, los dioses; y, claro es, el dinero que es lo que significa la palabra *khrémata,* en plural: χρήματα. χρήματα ἀνήρ—el dinero, el dinero es el hombre—. El objeto del decir se desplaza, pues, de la filosofía a la sofística; sea lo que quiera lo que se diga, el hecho es que, por lo pronto, se habla de otra cosa: antes se hablaba del *ón* parmenideo, diversificado después en los muchos *physei ónta*; ahora se habla de *prágmata* y *khrémata,* de asuntos y cosas de la vida, de la calle o del ágora.

Pero el punto de partida del filosofar habían sido justamente las cosas, la realidad patente. Sólo para saber a qué atenerse respecto a ellas fué menester apelar a la latencia, lo que se llamó *physis,* interpretada primero como *arkhé* y luego, en manos de los eleáticos, como ente u *ón.* Y el hombre tiene que abandonar ahora el ente, precisamente para saber a qué atenerse respecto a las cosas. Pero éstas habían estado relegadas a la *dóxa,* descalificadas con ella por el hombre que había elegido la vía de la verdad. Y al volver a las cosas, se vuelve también al punto de vista de la opinión o *dóxa,* porque las cosas actúan en la vida en función de las opiniones que los hombres tienen de ellas y chocan porque chocan las opiniones. La filosofía de linaje eleático, instalada en el ámbito del ente, que filosofa desde él, no da razón de las cosas; por esto los sofistas, renunciando al ente y a la *alétheia,* se preguntan nuevamente, esta vez desde la *dóxa* en cuanto tal, por las cosas.

La sofística, que responde a una exigencia social, significa en una de sus dimensiones una inversión de la filosofía, y así fue sentida

30 Tucídides, II, 60.

por sus contemporáneos. Mientras la filosofía, puesta en marcha por la necesidad de dar razón de las cosas, toma como método el *noûs,* la sofística, que recoge —y en eso tiene plena razón— la incapacidad de los *fisiólogos* para volver del ente a las cosas, invierte los términos en que la cuestión estaba planteada: desdeña la verdad y el ente, y hace su método, escandalosamente, de la *dóxa.*

¿Por qué emprende este camino el movimiento sofístico? Para que los hombres de su tiempo —los que acudían afanosamente a oir las enseñanzas de los sofistas, a cambio de su dinero— supiesen a qué atenerse respecto a los asuntos de la vida, con un saber no propiamente intelectual, sino más bien un saber lo que ha de hacerse, por ejemplo, para triunfar en la asamblea, imponer el criterio propio, alcanzar riqueza o gloria, resolver las dificultades de la política.

Hablaban los sofistas —se ha dicho— de las mismas cosas que los filósofos [31]. No es exacto: los filósofos hablaban del ente o de la *physis,* y los sofistas de los asuntos y las cosas. Pero con esto se palpaba la verdad de que en la sofística latía —como en todo intento de saber a qué atenerse, aun el menos intelectual y "teorético"— una interpretación de la realidad. La sofística, "sabiduría aparente, pero que no lo es" [32], no es filosofía, sino un arte de la persuasión; pero sólo fue posible porque llevaba implícita una interpretación de lo real, y de esto —de esa interpretación y del hecho de su existencia— tuvo que dar razón la filosofía. ¿Cuál era el sentido de esa interpretación? Recordemos la actitud de Protágoras y Gorgias.

Protágoras es el autor de una de las frases que han hecho más ruido en la historia de la filosofía: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν —el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son—. Esta frase ha solido ser interpretada en sentido relativista, y se ha dicho, en efecto, que Protágoras ha sido el padre del relativismo. Pero, sin prejuzgar sus consecuencias, tratemos de ver simplemente qué quería decir Protágoras. Platón considera su tesis desde el punto de vista de la ciencia, la cual quedaría identificada con la sensación [33]. Aristóteles le dedica un comentario malhumorado en el libro X de la *Metafísica* [34], alusivo a la posible referencia de Protágoras a la ciencia o a la sensación, y niega importancia a su doctrina. Pero hay que advertir que Protágoras

31 Διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες. Filóstrato: *Vit. sophist.,* prooem. (Ritter-Preller, 224).

32 Φαινομένη σοφία οὖσα δ'οὔ. Aristóteles: *Soph. elench.,* I, 165 a 21.

33 Véase, aparte del *Protágoras,* el *Teeteto,* 152 y ss.

34 1053 a 35 - b 3.

dice que el hombre es medida de las *cosas* (χρήματα), no de los *entes*; si hablase de éstos, la referencia sería a la *epistéme,* y por tanto a la "consistencia" de las cosas, en sentido eleático. Las *khrémata,* por el contrario, son las cosas patentes e inmediatas, tales como se presentan o *aparecen* a la sensación; éste es, precisamente, el punto en que insiste Platón en el *Teeteto*: φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν. —la "fantasía (aparición o apariencia) y la sensación son lo mismo" [35].

Pero esto es justamente lo más importante, porque Protágoras hace de la *aísthesis* su método. Si ponemos esto en conexión con un pasaje de Sexto Empírico [36] en que se atribuye a Protágoras la opinión de que "la verdad es una relación" (τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν), la famosa frase adquiere un carácter nuevo. "Este relativismo suyo —escribe Dilthey [37]— afirmaba ciertamente de las cualidades de las cosas que no existían más que en esa relación, pero no de la objetividad misma. Lo dulce, si se suprime el sujeto que gusta el dulzor, ya no es nada; sólo existe en relación con la sensación. Pero su teoría de la percepción muestra luego que no ha desaparecido para él con esa sensación de dulce el objeto mismo. Si un objeto afecta al órgano sensorial y se comportan así aquél de un modo activo, éste de un modo pasivo, por una parte se origina en ese órgano sensorial la visión, la audición, la impresión sensible correspondiente, y por otra aparece ahora el objeto como coloreado, sonoro; en una palabra: con diversas cualidades sensibles. Sólo esta explicación del proceso hizo posible para el relativismo de Protágoras una teoría de la percepción, y se ve bien que no podía suprimir la realidad del movimiento exterior al sujeto, que originaba en él la percepción, porque ponía a su vez al mismo tiempo en cuestión toda objetividad. Explicó los diversos estados del sujeto sensible y mostró así que las cualidades de los objetos que se manifiestan están condicionadas por esos estados. Así resultó de su teoría de la percepción la paradoja de que las percepciones están en contradicción entre sí y, sin embargo, son todas igualmente verdaderas."

El dulzor no existe sino para mí, pero la cosa dulce no depende de mí; el dulzor aparece cuando yo gusto la miel y me erijo en medida suya; el dulzor es un *prós ti,* una relación del sujeto con la miel dulce; las determinaciones de ésta aparecen en función del hombre, que es medida, *métron* de ellas. Ahora bien, un hombre puede encontrar la miel grata y otro desagradable; hay, pues, dos opi-

35 152 b.
36 *Adversus Mathematicos,* VII, 60.
37 *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. de J. Marías), p. 188-89.

niones contrarias, ambas verdaderas, porque hay una doble relación: la de la miel conmigo, que la encuentro dulce, y la de la miel con el hepático, que la encuentra tal vez amarga. Es decir, Protágoras reivindica el punto de vista de las *cosas* y del manejo real y efectivo de ellas, y hace consistir la verdad en lo que las determina y "mide", su *métron,* a saber, la relación del hombre con ellas. Se renuncia, pues, a toda *onto*-logía, para hacer hincapié en la necesidad de dar razón de las *cosas.* Pero sólo un testimonio conservado de Gorgias descubre el último supuesto de esta interpretación sofística de la realidad.

Según parece, Gorgias compuso un libro titulado *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως), en el cual exponía una doctrina compuesta de tres puntos capitales: que nada es; que si fuera, sería incognoscible; que si fuera incognoscible, no sería comunicable a los demás [38]. La razón de ello es, dicho en pocas palabras, que ninguna cosa tiene las propiedades del ente eleático; las cosas son múltiples, cambiantes y perecederas, mientras que el ente es uno, inmóvil, ingénito y permanente. Gorgias tiene la misma idea del ente que los eleáticos; pero mientras éstos, instalados en el *ón,* descalifican las cosas, el sofista Gorgias, instalado en las cosas, descalifica el ente y declara su inexistencia. Dados los atributos del ente, el eleático tiene que decir que las cosas, en rigor, no son; es decir, que son *inconsistentes,* asunto de la *dóxa.* Para el sofista, en vista de que ninguna de las cosas posee los predicados del ente, la consecuencia es que el ente no existe. Desde Parménides, se renunciaba a las cosas en nombre de la absoluta consistencia que es el *ón;* en Gorgias se llega a la posición estrictamente inversa, lo cual implica, claro es, los mismos supuestos: las cosas no responden ni poco ni mucho a lo que es el ente, y por tanto no son; ninguna cosa tiene los predicados del ente, luego no hay ente; es decir, se afirma, juntamente con las cosas, su radical *inconsistencia.* Por eso, mientras el tradicional tratado *Perì physeos* acaba por ser entre los eleáticos un tratado del ente, en Gorgias se convierte en un tratado del no-ente. La sofística es el intento de saber a qué atenerse respecto de las cosas, sobre el supuesto de su inconsistencia. ¿Era sostenible esta situación? Este es el problema con que tuvo que habérselas Sócrates.

[38] Sexto Empírico: *Adv. Math.,* VII, 65 y ss. Cf. el seudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia,* 5 y 6.

6. La consistencia de las cosas

Si los sofistas hubiesen hecho lo que debían, aquello a que los comprometía su posición intelectual —dar razón de las *prágmata* y las *khrémata*—, no hubieran sido sofistas, sino verdaderos *sabios,* en el mejor sentido de la palabra. Como no ocurrió así, la vida intelectual griega entró en una grave crisis, para superar la cual fue menester el socratismo. ¿Qué le aconteció a la mente griega tras la experiencia sofística, es decir, desde la segunda mitad del siglo v? Sólo adquiere pleno sentido la respuesta si nos preguntamos antes qué *podía* acontecer; y como, en uno u otro grado, casi todo lo que entonces podía hacerse se hizo efectivamente, la cuestión no es excesivamente complicada.

En primer lugar, no hay que echar en olvido que la sofística perdura durante toda la vida de Sócrates y aun algo más, y luego persiste como actitud, transformada y a veces con máscara socrática. Cabía, pues, una continuación de la sofística, con progresiva disolución de su escasa sustancia doctrinal, y así ocurrió efectivamente en el cinismo, que no es una doctrina, sino una postura, la cual arranca, eso sí, de ciertos "principios" morales. Era posible, en segundo lugar, una persistencia en el abandono de la especulación *perì physeos* —la dimensión negativa de la sofística—; y de hecho esta posibilidad también se realizó: recuérdese el enorme esfuerzo intelectual que tuvo que realizar Aristóteles en el libro I de la *Física* para reivindicar la existencia de ella como disciplina *filosófica.* En tercer lugar, podía esperarse una época de apogeo de las ciencias, que está representada por Teodoro y Teeteto, con los demás matemáticos que preparan la síntesis que son los *Elementos* de Euclides, por los físicos, astrónomos y médicos de fines del siglo v y primeros decenios del iv. Era posible, por último, que la filosofía tomara en serio la exigencia sofística de dar razón de las cosas y los asuntos; ésta fue la empresa a que dedicó su vida Sócrates.

Conviene recordar un pasaje especialmente importante de las *Memorables* de Jenofonte, que constituye —sean cualesquiera las restricciones que hayan de hacerse sobre su valor *histórico* riguroso— una de las piezas capitales del testimonio que acerca de Sócrates nos ha quedado:

"Sócrates, en efecto, no hablaba, como la mayoría de los otros, acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto eso que los sabios llaman Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales

acontece cada uno de los sucesos del cielo, sino que, por el contrario, hacía ver que los que se rompían la cabeza con estas cuestiones eran unos locos.

Porque examinaba, ante todo, si es que se preocupaban de estas elucubraciones porque creían conocer ya suficientemente las cosas tocantes al hombre, o si porque creían cumplir con su deber dejando de lado estas cosas humanas y ocupándose con las divinas. Y, en primer lugar, se asombraba de que no viesen con claridad meridiana que el hombre no es capaz de averiguar semejantes cosas, porque ni las mejores cabezas estaban de acuerdo entre sí al hablar de estos problemas, sino que se arremetían mutuamente como locos furiosos. Los locos, en efecto, unos no temen ni lo temible, mientras otros se asustan hasta de lo más inofensivo; unos creen que no hacen nada malo diciendo o hablando lo que se les ocurre ante una muchedumbre, mientras que otros no se atreven ni a que les vea la gente; unos no respetan ni los santuarios, ni los altares, ni nada sagrado, mientras que otros adoran cualquier pedazo de madera o de piedra y hasta los animales. Pues bien: los que se cuidan de la Naturaleza entera, unos creen que 'lo que es' es una cosa única; otros, que es una multitud infinita; a unos les parece que todo se mueve; a otros, que ni tan siquiera hay nada que pueda ser movido; a unos, que todo nace y perece; a otros, que nada ha nacido ni perecido.

En segundo lugar, observaba también que los que están instruídos en los asuntos humanos pueden utilizar, a voluntad, en la vida, sus conocimientos en provecho propio y ajeno, y (se preguntaba entonces), si, análogamente, los que buscaban las cosas divinas, después de llegar a conocer las necesidades en virtud de las cuales acontece cada cosa, creían hallarse en situación de producir el viento, la lluvia, las estaciones del año y todo lo que pudieran necesitar, o si, por el contrario, desesperados de no poder hacer nada semejante, no les queda más que la noticia de que esas cosas acontecen.

Esto era lo que decía de los que se ocupaban de estas cosas. Por su parte, él no discurría sino de asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrílego; qué es lo honesto, qué es lo vergonzoso; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es sensatez, qué insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué es el Estado, qué el gobernante; qué mandar y quién el que manda; y, en general, acerca de todo aquello cuyo conocimiento estaba convencido de que hacía a los hombres perfectos, cuya ignorancia, en cambio, los degrada, con razón, haciéndolos esclavos" [39].

[39] *Memorables*, I, 1, 11-17. Cito la traducción de Zubiri en su magnífico es-

En este fragmento encontramos multitud de cosas interesantes. Ante todo, que Sócrates empieza por coincidir con los sofistas. Importa subrayarlo, porque no era la única semejanza posible en su tiempo: los atomistas eran contemporáneos, y Sócrates pudo también parecerse a ellos —en cierta medida, como veremos, empezó por parecerse efectivamente a los "fisiólogos". Sócrates, pues, está de acuerdo con la crítica sofística de la filosofía tradicional, de la especulación περὶ φύσεως, que puede resumirse en cuatro puntos:

1) Los que hablan de las cosas divinas y celestes, ¿saben ya las humanas? Se trata de una cuestión de primacía y urgencia: es posible que se pueda hablar del cielo, pero primero hay que saber acerca de nosotros mismos. Esto envuelve una crítica pragmática: los que se ocupan de las cosas divinas y pretenden llamarse sabios, no saben a qué atenerse respecto a las cosas humanas.

2) Pero no es esto sólo. Sócrates formula una objeción de tipo escéptico: los "filósofos" son gentes que sostienen las opinones más contrarias. Aparece el viejísimo argumento de la discordia entre las opiniones, la διαφωνία τῶν δοξῶν, que es uno de los tópicos tradicionales del escepticismo. Los que especulan sobre la naturaleza se entregan a un juego dialéctico en el que manejan conceptos sin conexión con la realidad.

3) Mientras los sofistas extraían simplemente estas consecuencias negativas, Sócrates dice algo más: acusa formalmente a esos filósofos de irresponsabilidad. Algunos de ellos dicen ante las muchedumbres lo que se les ocurre. ¿Se puede hablar a las gentes de cualquier cosa? Si la filosofía fuese puro juego dialéctico, no habría inconveniente; pero la filosofía trata de que el hombre sepa a qué atenerse, y la discordancia de las opiniones, sobre inducir a error, hace perder la fe en ella. Veremos cómo reaparece en Platón el tema gravísimo de la responsabilidad intelectual.

4) Pero, finalmente, ¿es que de verdad llegan esos filósofos a saber a qué atenerse acerca de esas cosas mismas divinas de que se ocupan? No vaya a resultar, dice Sócrates, que no consigan un conocimiento efectivo ni siquiera sobre esos entes que son objeto de la filosofía.

Tal es, según Jenofonte, la crítica socrática de la especulación —jónica o eleática— sobre la naturaleza. Hasta aquí, Sócrates coincide con los sofistas, si bien con una radicalidad mayor y con la ausencia de la frivolidad intelectual propia de ellos; y de ahí su enér-

tudio *Sócrates y la sabiduría griega,* al que remito al lector (en *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 244-46).

gica referencia a la irresponsabilidad. Pero también sería frívolo quedarse ahí; y éste es el momento en que los caminos de los sofistas y de Sócrates divergen. Conviene poner en relación el pasaje del Jenofonte antes transcrito con un texto del *Fedón* platónico [40], en que Sócrates, un poco antes de su muerte, recuerda la trayectoria de su vida intelectual. Cuando era joven, dice Sócrates, estaba lleno de deseo de poseer esa sabiduría que llaman "historia" —es decir, información o noticia— de la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορία); su primer afán fue, por tanto, convertirse en un "fisiólogo" al modo de los jonios; dimensión de su pensamiento que sus enemigos trataron de subrayar lo más posible, incluso cuando era totalmente pretérita [41]. Recuerda su encuentro con la doctrina de Anaxágoras y su entusiasmo por la idea del *noûs*; y la decepción sentida al ver que el propio Anaxágoras no hacía uso efectivo de su propia idea para explicar la realidad; esto es, el fallo total de la especulación περὶ φύσεως. Pero entonces Sócrates emprende su "segunda navegación", δεύτερος πλοῦς —para buscar la causa de las cosas. Este *deúteros ploûs* es aquel en que no fue capaz de embarcarse la sofística, y confirió, en cambio, fecundidad filosófica a la actitud intelectual socrática. ¿En qué consistió ésta?

Lo decisivo es que Sócrates busca *qué son* las cosas humanas: *qué* es la verdad, *qué* es la sabiduría, *qué* es el Estado. Este *qué,* este *tí,* es decir, *tí esti* (τί ἐστι), es lo que separa a Sócrates de los sofistas. Esto quiere decir que Sócrates toma en serio y hace suyo el reproche que la sofística hacía a la filosofía vigente, pero no se queda en reproches. No se puede permanecer en el ente y renunciar a las cosas —dice—; hablemos de ellas; pero no para quedarnos en la *dóxa* y declararlas inconsistentes, sino para preguntarnos *qué son* las cosas de la vida, los asuntos y las cosas que se necesitan y se usan para vivir. En lugar de declarar inconsistente la realidad de las cosas manifiestas, en vista de que no es la del ente eleático, vamos a buscar en qué *consiste* esa realidad de las cosas. Los sofistas llaman la atención sobre las cosas y se ocupan de ellas; en esto tienen toda la razón, frente a los "fisiólogos"; pero se olvidan del momento del "consistir" y se preocupan sólo del manejo de las cosas, para lo cual basta con su modo de aparecer, con su apariencia en la sensación, y por consiguiente con la *dóxa.* Sócrates, en cambio, no se contenta con su manejo: pretende saber efectivamente a qué atenerse, y para esto

40 96 a - 99 d.

41 Véase el libro, tan rico y sugestivo, de Antonio Tovar: *Vida de Sócrates* (Revista de Occidente, Madrid 1947), cap. IV.

necesita saber en qué consisten las cosas. En la pregunta *tí esti* reside la innovación socrática. ¿Por qué?

El *ésti* vuelve a plantear la interrogante filosófica en la dimensión del ser; esto parece una vuelta al punto de vista de los eleáticos, y así es en cierta medida; pero sólo en cierta medida. Es verdad que se invoca para Sócrates la paternidad intelectual de Parménides; todo el diálogo platónico de este nombre responde a esta idea profunda. Pero no es menos verdad que en seguida surgen las diferencias: el *ésti* se refiere al ser, en el sentido eleático de consistir; pero la pregunta *tí* no es eleática: el *tí,* el *qué,* apela del consistir a aquello en que se consiste, es decir, a la consistencia de la cosa consistente. Parménides no se pregunta *qué* es el ente —para él esto no tendría en rigor sentido ninguno—, sino que se sitúa en su ámbito mediante el *noûs* y dice *que es* (ὡς ἔστιν).

Esto renueva la idea del saber. En Parménides se trataba de discernir entre la vía de la verdad y la de la opinión, entre la *alétheia* y la *dóxa,* entre el *noûs* y la *aísthesis* [42]. El ser y el no ser no se aplican a las cosas. Se discierne entre las cosas que no "son" y el ente (ἐόν) que "es"; pero las cosas permanecen inconsistentes e indiscernibles, abandonadas a la sensación, incapaz de discernir. El discernimiento es propio del *noûs* y del *lógos* —κρῖναι δὲ λόγῳ, dice la diosa a Parménides—, y éstos se refieren al ente. Ahora bien, Sócrates necesita discernir entre las cosas, no entre lo que "es" y lo que no "es". Tiene que unir el punto de vista de los eleáticos —la consistencia— con el de los sofistas —las cosas—. Hay que discernir *qué* es lo piadoso, *qué* es lo impío, *qué* es lo justo, *qué* es lo injusto. ¿Cómo se puede discernir *entre* las cosas?

No se trata, como en los eleáticos, de discernir la consistencia de la inconsistencia, la entidad de la no entidad, sino la consistencia de *cada* cosa. No es, pues, el *consistir,* sino en *qué* consisten las cosas. Discernir entre las cosas que son quiere decir delimitarlas; este delimitar es lo que se llama *horízein* (ὁρίζειν), definir, discernir entre las cosas atribuyendo a cada una su *qué,* su *tí.* El correlato lógico del *tí* es una definición. Se trata, pues, de moverse entre las cosas tomándolas desde el punto de vista de la consistencia de cada cosa, del en qué consisten.

Y aquí empieza toda una serie de problemas lógicos y ontológicos, que no tienen su solución, ni siquiera su planteamiento, en Sócrates, sino sólo dentro del platonismo. Pero antes de enunciarlos hay que referirse a una cuestión que afecta al sentido mismo del saber socrá-

42 Cf. X. Zubiri: "¿Qué es saber?" (en *Nat., Hist., Dios,* p. 51 y ss.).

tico. Este se propone conocer las cosas humanas, y, claro es, ante todo el hombre mismo; sólo para esto hay que conocer las cosas; Sócrates es tal vez el primero en darse cuenta de ello. Hay que saber a qué atenerse respecto del hombre. Pero ¿es exacta esta expresión? ¿Se trata del hombre en general? No. El precepto délfico, γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo, es el tema socrático. Es menester saber a qué atenerse respecto de *sí mismo,* a diferencia de los demás. Conoce tu *areté,* dice Sócrates; *areté* suele traducirse por virtud, pero más bien en el sentido de *virtus,* potencialidad o capacidad, aquello para lo que uno ha nacido. Para volver a nuestra terminología, aquello en que cada hombre más propiamente *consiste.* El conocimiento de la consistencia de las cosas culmina en el descubrimiento de la de cada hombre, de su *areté*; por eso la especulación socrática es ética, y con ella la reflexión filosófica recae sobre el hombre; no sobre su intimidad, sino sobre la consistencia propia de cada uno de los hombres.

Pero aquí topamos con un grave problema. A la pregunta por el *tí,* por el *qué,* se responde con una definición. Pero la definición es siempre universal, y las cosas humanas sobre las que tengo que discernir son individuales y sensibles. Yo no puedo discernir entre esas cosas, porque el discernimiento se da en la definición, y ésta recae sobre lo universal y, por tanto, excede de la *aísthesis,* que es el modo de presencia de las cosas. Para saber a qué atenerme sobre las cosas, tengo que rebasar su individualidad y su realidad sensible. Se cae, pues, en una *aporía,* que es la dificultad suscitada por los sofistas. Si me quedo en la *aísthesis* sólo hay parecer, opinión, y no ciencia. Si apelo al *éstin* y al *noûs,* recaigo en lo universal y en el punto de vista de los filósofos anteriores.

¿Cómo es posible saber a qué atenerse sobre las *cosas,* diciendo lo que *son*? ¿Cómo es posible filosofar desde el ente, pero acerca de las cosas? Aparece otra vez la exigencia del camino de ida y vuelta. La vida mítica no tenía camino para ir de lo patente a lo latente. Parménides había dejado abierta la vía que va de las cosas al *ón,* pero no había vuelto a las cosas. La sofística, de un salto, vuelve a ellas, pero renunciando al ente y proclamando su inconsistencia. Hay que buscar la vuelta del ente a las cosas, evitando el riesgo de quedarse en la consistencia universal de la definición. Este fue, justamente, el problema platónico.

7. La necesidad de la filosofía platónica

Nos interesa poner en claro lo que quiere decir *filosofía de Platón*; dicho con otras palabras, en qué consistía su quehacer cuando se ponía a filosofar; y para ello es menester ver por qué tuvo que hacerlo, cuál fue la razón concreta que lo obligó a hacer una filosofía. Creo que esto se logra mejor que de otro modo tomando un punto de vista poco frecuente: vamos a partir de un escrito platónico raras veces considerado: la séptima de sus cartas.

Hace justamente dos mil trescientos años, el 353 antes de Cristo, componía Platón, viejo ya, con setenta y cuatro años llenos de brío y experiencia, una carta larguísima. Iba dirigida a los parientes y amigos de Dión —una de las grandes esperanzas que Platón tuvo en su vida—, que acababa de ser asesinado por orden de su sobrino Dionisio el Joven, tirano de Siracusa. Esta carta es, hasta cierto punto, una autobiografía, una justificación de la vida política de Platón, un resumen de algunas experiencias últimas sobre la filosofía, una confesión en que la melancolía se liga a la esperanza.

Siracusa fue la gran aventura de Platón. Una aventura que llenó la segunda mitad de su larga vida. Cuando llegó a Sicilia por primera vez, en tiempos de Dionisio el Viejo, Platón sintió un profundo desagrado. ¿Qué vida era aquélla? Un lujo inaudito, festines interminables, sensualidad violenta: a esto llamaban aquellos italiotas y siracusanos la vida feliz (βίος εὐδαίμων). A Platón le parece imposible soportar desde la juventud este género de vida y adquirir la sensatez y la cordura; la estabilidad política es también incompatible. Pero va a intentar el gran experimento: por medio de Dión, su discípulo fiel, abierto a todas las cosas y en especial a las palabras de su maestro, el joven que mejor lo entendió nunca, Platón va a tratar de alterar el principio de la vida siracusana: en lugar del placer sensual habrá de ser la filosofía y esa extraña fuerza que los griegos llamaban *areté* y nosotros solemos traducir, de un modo —repito— bastante inepto, *virtud*. Cuarenta años destinará Platón a esta empresa; tres viajes a Sicilia, con travesías peligrosas por mares en guerra, prisiones, esclavitud, amenazas de muerte, intrigas cortesanas. Un juego arriesgado con los dos tiranos, entre el temor y la esperanza, y sólo el apoyo del gran discípulo, que reforma su vida personal y ve crecer el odio en torno suyo, la hostilidad de la sociedad siracusana de la que se atreve a discrepar, en nombre de la filosofía

platónica. Todo esto prueba —se dice— la gran vocación política de Platón, en medio de sus meditaciones filosóficas. Pero cabe preguntarse si las cosas son tan sencillas.

Siendo joven —cuenta Platón en su carta—, sintió, como tantos otros, el deseo de intervenir en política. La situación era propicia: después de graves alteraciones, se había establecido en Atenas el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos, entre los cuales se contaban parientes próximos y amigos de la familia de Platón, que lo invitaron a participar en la vida pública. Platón tuvo esperanzas: era muy joven (ὑπὸ νεότητος)—se disculpa en su ancianidad—; pensó que aquellos hombres iban a llevar a la ciudad de la injusticia a la justicia; pronto tuvo que desengañarse, porque lo hicieron de tal suerte, que la época anterior —inquieta e injusta— pareció "una edad de oro" (χρυσόν). A su amigo y maestro Sócrates, "el hombre más justo de su tiempo", quisieron complicarlo en su política y hacerlo participar en una sentencia de muerte; Sócrates se negó y prefirió exponerse a todos los peligros; Platón se apartó con indignación y asco del quehacer político. Un periodo de tumultos, multitud de crímenes y violencias, venganzas personales de toda índole; finalmente, la caída de los Treinta y el establecimiento de un gobierno democrático que usó de mucha moderación. Sin embargo, en esta etapa, influencias poderosas determinaron la muerte de Sócrates, el hombre que se había expuesto en favor de un desterrado del partido ahora triunfante, entonces perseguido y en desgracia. Platón renuncia definitivamente a la política.

Hay que preguntarse por qué. ¿Basta para explicarlo el dolor y la repugnancia que la causó la muerte de Sócrates? No parece evidente: al recordar su proceso, Platón se cuida de subrayar la moderación de la política en aquel momento y el carácter azaroso (κατὰ δέ τινα τύχην) de aquella injusticia; y sin embargo, esta nueva situación, más aún que los crímenes y atropellos pasados, lo decide a apartarse de la vida pública. ¿Por qué? Esos crímenes y venganzas bastan, claro es, para que Platón rehuya toda participación activa en la política y se sienta desligado de ella; hombres irresponsables se lanzan a cometer violencias, y esto es grave; pero lo más grave sería que otros hombres responsables, como Sócrates o Platón, hubiesen tomado parte en esa política, se hubiesen asociado, siquiera indirectamente, al desmán constituído en sistema; por esto, Platón espera que las cosas mejoren y llegue el momento de intervenir; hasta que se da cuenta del carácter *incurable* (ἀνιάτως) de la situación como

tal, por debajo de todos los episodios melodramáticos. ¿En qué estriba esa grave enfermedad del Estado ateniense?

Platón describe claramente una época de crisis. La ciudad ya no está regida por los usos y las costumbres de los antepasados; es decir, ya no hay usos vigentes; las cosas son arrastradas a la deriva; Platón acaba por sentir *vértigo* (τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν); de esta situación no se podrá salir sin "una preparación admirable con cierta fortuna" ἄνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης; es decir, sólo mediante una enérgica reacción intelectual ayudada por las circunstancias. ¿Qué quiere decir todo esto?

Al no estar en vigor los usos y costumbres, no hay sociedad, sino sólo su hueco, su privación; porque no haber sociedad es algo distinto de su mera ausencia: es no haberla y tener que haberla; a esto, que es una efectiva realidad, se llama *disociación*[43]. Platón siente vértigo ante las cosas que van a la deriva; en otros términos, *no sabe a qué atenerse*. Pero —se dirá— sólo se trata de la política, de la vida de la ciudad; ¿hasta qué punto afecta esto a la vida de los individuos, a la vida efectiva de Platón? Aquí reside precisamente el problema. Porque la crisis, la crisis de la *pólis*, pone en crisis al hombre griego. Fuera de la comunidad, cuya forma suprema es la ciudad o *pólis*, el hombre no puede vivir, menos aún ser feliz; para vivir en la soledad —dirá Aristóteles[44] algunos años después—, hay que ser más o menos que un hombre: o una bestia o un dios (ἢ θηρίον ἢ θεός). La total incertidumbre respecto a las cosas de la *pólis*, al no tener vigor los usos que la constituían, provoca una incertidumbre respecto a la vida entera: no se sabe qué es lo que hay que hacer. Repárese en que no se trata simplemente de que las cosas marchen bien o marchen mal, de que se haga una política mejor o peor, de que se cometan ciertos abusos o incluso crímenes: nada de esto tendría *última* gravedad si aconteciera dentro del ámbito de la ciudad como sistema vigente de usos y costumbres; si así fuera —esto es lo que Platón creyó al principio—, bastaría con esperar a que las cosas se hicieran mejor y llegase un momento favorable; lo grave es que *no hay usos*, que la sociedad está suplantada por un estado de disociación, y por ello la situación es *incurable*: se entiende, incurable desde sí misma, porque sólo volverá a haber sociedad propiamente cuando se adquiera un nuevo sistema de usos, al cual —y esto es lo problemático— habrá que *llegar*, y que —lo cual es aún más dificultoso e incierto— tendrán que lograr *vigencia*. Y Platón advierte que esa

43 Cf. Ortega: *Del Imperio romano* (*O. C.*, VI, p. 71 y ss.).
44 *Política*, I, 2, 1253 a 29.

crisis no es privativa de Atenas, sino que afecta a todos los Estados —se entiende, a los griegos.

¿Cómo puede salvarse esa situación? Sólo hay un medio: saber a qué atenerse respecto a las cosas, saber qué es justo y qué es injusto, en la vida política y en la vida privada; saber qué hay que hacer. De ahí la necesidad de la filosofía, porque sólo ella es capaz de hacernos saber qué son las cosas y cómo tenemos que comportarnos con ellas. Por esto, los males sólo terminarán cuando el linaje de los auténticos filósofos alcance el poder en las ciudades, o los que gobiernan en ellas, por una divina fortuna, filosofen de un modo verdadero —dice Platón, repitiendo en forma distinta su pensamiento, tan mal entendido, de la *República*[45].

Es claro que Platón enfrenta aquí dos modos de vivir en la ciudad: en el primero, los hombres saben lo que tienen que hacer, no porque en rigor *conozcan* lo que es bueno y malo, justo o injusto, sino porque está establecido por unos usos que tienen fuerza de ley y en los cuales se cree; cuando esto falla, por el contrario, no hay más medio de vivir humanamente que *averiguar* lo que hay que hacer; averiguarlo, esto es, *verum facere,* descubrir la verdad. Y ésta es la misión de la filosofía. Pero ¿basta con esto? Tampoco; porque es menester que estas verdades halladas por el filósofo tengan existencia colectiva y social; y a esto es a lo que se suele llamar vigencia. Por esto, una vez descubiertas esas verdades, una vez existente una filosofía verdadera, hace falta algo más: que gracias a ella se restablezca un sistema de creencias imperantes. Esto es lo que Platón quiere decir cuando habla del acceso al poder de los filósofos o de que los dinastas filosofen; y es lo que esperaba conseguir en Siracusa, por el influjo político de su discípulo Dión, capaz de dar vigencia social a la solitaria meditación platónica. Se trataba de establecer así, sin violencias ni muertes, persuadiendo a Dionisio el joven, "una vida feliz y verdadera" (βίον εὐδαίμονα καὶ ἀληθινόν).

Esta es la razón de la aventura siracusana: no una mera curiosidad —como ha veces se ha dicho—, un deseo de "ensayar" en vivo las teorías políticas platónicas, sino la necesidad de establecer una nueva forma de sociedad, que para Platón —y en esto radica uno de los secretos y de los errores del pensamiento griego— se identifica con la comunidad política. Durante media vida, y a pesar de los riesgos y los fracasos, Platón se esforzará por conseguir una restauración de la convivencia griega, que consideraba perdida en otro caso. Y es cierto que lo estaba: quince años después de escribir Platón esta car-

[45] Carta VII, 326 a-b. Cf. *República,* V, 473 b.

ta, el 338, Filipo derrotaba en Queronea a los tebanos y atenienses, e implantaba la supremacía macedónica; pero a quien venció en realidad fue a la *pólis,* a la ciudad griega, que había entrado en crisis desde la Guerra del Peloponeso y no pudo salir de ella sino para dejar de existir como tal. Platón ya había muerto; pero cuando Aristóteles, años más tarde, en plena dominación de Macedonia, compone su *Política,* todavía seguirá considerando como forma suprema de comunidad la misma *pólis* que Platón no logró renovar en Siracusa.

Pero vistas las cosas por el otro lado, la filosofía de Platón resulta inseparable de su política, y por consiguiente de los viajes a Siracusa. En rigor, Platón deriva su filosofar de la situación en que Atenas se encontraba. Su *no poder hacer política* se traduce en su *tener que hacer filosofía.* La crisis de su tiempo, como crisis de los usos y costumbres, como desorientación vertiginosa, es el motor efectivo de su filosofía, que lo obliga a ponerla en marcha. La filosofía aparece, pues, para Platón —contra lo que una imagen habitual nos podría hacer creer— como un menester de urgencia, como algo que hay que hacer porque no se sabe a qué atenerse respecto a las cosas y los asuntos de la vida.

Sin embargo —se dirá—, ¿qué hacían los demás atenienses y aun los demás griegos? ¿No estaban en la misma situación crítica? Sí; pero tal vez su pretensión no coincidía con la personal de Platón: éste habla, una vez y otra, de una vida feliz y *verdadera* (ἀληθινός), de los que filosofan *auténticamente* (ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς), *realmente* (ὄντως). Por lo visto, entra en juego una posibilidad humana que es la autenticidad. Y la conciencia de esto obligará a Platón a tocar un tema aún más grave, que llena de dramatismo esta Carta VII, donde Platón entra en últimas cuentas consigo mismo a propósito de una cuestión de la que es menester decir algunas palabras: la filosofía y la responsabilidad.

A propósito del presunto escrito filosófico compuesto por Dionisio el joven, recogiendo trozos de conversaciones con Platón, éste expone sus ideas acerca de la posibilidad de escribir para la multitud sobre las cuestiones últimas [46]. Platón declara que él no escribirá nunca un tratado sobre estas cosas —lo cual es concluyente para la comprensión de los escritos platónicos y de su relación con lo que podemos llamar la filosofía de Platón—; no se pueden expresar como otras enseñanzas; la verdad acerca de estos temas surge de una larga frecuentación del asunto mismo (ἐκ πολλῆς συνουσίας) y de una convivencia (συζῆν), como brota la luz del fuego. Si creyera —dice Pla-

[46] Carta VII, 341 c-e, 344 b-d.

tón— que esas cosas pueden decirse y escribirse de un modo suficiente (ἱκανῶς) para la multitud (πρὸς τοὺς πολλούς), nada habría más hermoso en la vida que iluminar para todos la naturaleza de las cosas. Pero no es bueno para los hombres argumentar sobre estos temas, salvo para algunos pocos (τισιν ὀλίγοις), capaces de descubrir la verdad ellos mismos con una pequeña indicación (δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως); los demás sólo sentirían desprecio o una necia petulancia.

Por esto —agrega Platón—, ningún hombre serio (ἀνὴρ σπουδαῖος) escribirá acerca de las cosas serias e importantes (τῶν ὄντων σπουδαίων) para la multitud. Cuando veamos un escrito de este tipo, diremos que si su autor es hombre serio, no se lo ha tomado en serio, y lo más importante de su pensamiento permanece oculto en su parte mejor (ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ).

Platón sale al paso, con una radicalidad superior a la socrática, de toda frivolidad intelectual; sólo en él se salva definitivamente el riesgo mayor de la sofística. Vemos ahora hasta qué punto se trataba para Platón de la vida de la *pólis,* de la sociedad, convertida en disociación e insociabilidad por la pérdida de las vigencias y la ausencia de lo que después se llamó —con expresión predilecta de Auguste Comte— un poder espiritual. Llevamos hoy más de dos siglos jugando —desde todas las posiciones, aun las que hacen profesión de menos frívolas— con esas ideas de las que Platón dice que no se puede ni siquiera hablar, y este juego ha producido una disociación radical de la convivencia europea —naturalmente no sólo europea—; y produce cierto escalofrío leer esta carta que Platón escribió, hace veintitrés siglos justos, para explicar por qué no tuvo más remedio que hacer filosofía.

8. La forma de la filosofía de Platón

Hemos visto el punto de partida de la indagación platónica. Es menester saber a qué atenerse respecto a las cosas, los asuntos, los hombres con los cuales se convive, respecto a sí mismo, sobre todo. Hay que discernir entre las cosas, como algo que tiene consistencia, y para ello son necesarias las definiciones, que nos dan el *tí* de cada cosa. ¿De qué cosas? Los escritos platónicos llevan en su mayor parte nombres de personas: Fedro, Teeteto, Parménides, Protágoras, Fedón... Amigos, maestros, adversarios, discípulos. Estos títulos suelen ir acompañados de un subtítulo de forma tradicional —con ur περὶ, "sobre" tal o cual tema—. Versan, pues, sobre asuntos y sobre perso-

nas, que son también *asuntos,* realidades con las cuales hay que habérselas; no hablan de la naturaleza o del ente. Por último, estos escritos son diálogos: hay que ver esto un poco más despacio.

Los diálogos se nutren de opiniones, consisten en un enfrentamiento de ellas; pero no hay que dejarse extraviar por este hecho evidente. En otro lugar [47] he contrapuesto dos formas de filosofía: la *inmediata* —representada ejemplarmente por Sócrates y Platón—, que plantea sus problemas desde la ignorancia y se pregunta por el *qué,* y la *mediata* —característica de todo escolasticismo—, que parte de la contradicción de dos instancias u opiniones opuestas, entre las cuales hay que decidir para llegar a una tesis cierta. Esto responde a la distinción de Santo Tomás [48] entre una *scientia dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam,* y una *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.* ¿Cómo puede ser así si la forma literaria de la filosofía platónica es el diálogo, es decir, la disputa entre varias opiniones, de las cuales se parte?

Sería ésta una interpretación superficial de los diálogos platónicos. Se parte de ellos, sí, de opiniones, que es lo único que por lo pronto se tiene. Porque la ignorancia de que parte la filosofía no es el puro y simple no saber, sino el no saber a qué atenerse, justamente porque se saben de manera deficiente muchas cosas; el filósofo, como el amante, es un intermedio (μεταξύ) entre el ignorante y el sabio, ninguno de los cuales filosofa. En los diálogos platónicos no se enfrentan unas opiniones con otras para decidir cuál es verdadera, sino que se muestra la insuficiencia de todas ellas: se trata de la patentización de un estado de opinión insuficiente. Esas opiniones postulan el salir de sí mismas para convertirse en efectivo saber. Sócrates no es un juez, no va a fallar sobre las diversas opiniones de sus interlocutores, sino que va a poner de manifiesto la insuficiencia de todas ellas —empezando por la suya propia, si la tiene—, para elevarse así a un saber superior. Lo que se muestra no es la incompatibilidad de unas opiniones con otras, sino la de cada una de ellas consigo misma. Cuando uno de los interlocutores intenta pensar en serio y hasta el fondo eso que opinaba sobre la ciencia o la justicia, se da cuenta de que ya no puede opinarlo. El diálogo platónico consiste en la destrucción de las opiniones como tales. Esto es decisivo. Manifiesta la inanidad o inconsistencia de las creencias en que se estaba; y en ella queda incluído el propio Sócrates, que no se dedica al examen sufi-

[47] *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* (véase más abajo, en este mismo volumen).

[48] *Summa theol.,* II-IIae, q. 51, art. 2.

ciente de las opiniones ajenas, que no "está en el secreto"; y esto es lo que da carácter real y filosófico a la dialéctica platónica. Recuérdese la actitud que Sócrates toma en el *Fedro* respecto al discurso de Lisias y al suyo propio, y cómo los repudia por igual, para dedicarse a una nueva y más radical indagación.

Lejos de ser Sócrates un juez de las opiniones, es un comadrón que asiste al alumbramiento de la verdad en los espíritus ajenos y en el suyo propio, al penoso parto de la *alétheia*. La ignorancia filosófica consiste en no saber lo que hay que saber; por eso la opinión que como opinión es deficiente, a la cual no se puede adherir, es la fuente de la problematicidad. El estado de opinión fallida es el motor de la filosofía platónica; de ahí la necesidad del diálogo, en que chocan las opiniones al intentar afirmarse como tales; y cada uno, al contrastar su presunta opinión con las ajenas, entra en cuentas consigo mismo. Por esto puede decir Platón que el pensamiento (διάνοια) es "el callado diálogo interior del alma consigo misma —ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος[49].

Pero, además, el diálogo es un decir a través de —διά— otros decires —λόγοι—; un movimiento de la mente a través de opiniones. Los griegos llamaban *éndoxon* a aquello en que se cree, lo que parece a todos, a los más o a los sabios —dice Aristóteles[50]—; la traducción habitual de ἔνδοξον por *probable* es un error, porque la probabilidad de los *éndoxa* se funda en que son aquello que se opina, lo que *se cree,* y no al revés. Lo probable no es sino la ceniza de la opinión o creencia en que se estaba; mientras el *éndoxon* lo es en rigor, no aparece como probable, sino como creencia. Y la destrucción de las opiniones en el diálogo lleva a la exigencia de un nuevo modo de conocimiento, que es precisamente la *epistéme* platónica.

El modo de discernir entre las cosas es definirlas; hay que delimitar aquello que es una cosa, a diferencia de las demás. "Ahora bien —he escrito en otro lugar[51]—, una definición es, por lo pronto, una predicación de la forma *A es B*; y en ella se encuentra un problema de unidad y multiplicidad. Si digo, por ejemplo, 'el hombre es un animal que habla', identifico al animal locuente con el hombre, digo que dos cosas son una, que *A es B*. Pero hay que preguntarse: ¿qué es lo que hace posible la verdad de una predicación? Repárese en que, al decir *A es B, A* funciona dos veces: primero como sujeto, cuando digo *A*; pero, en segundo lugar, cuando digo que *es B,* no

49 *Sofista,* 263 e.
50 *Topica,* lib. I, cap. I.
51 *Introducción a la Filosofía,* ap. 61.

estoy sólo en *B*, sino que en este predicado está incluído *A*; dicho con otras palabras, no se trata de que yo me refiera primero a *A* y luego a *B*, sin más conexión, sino que este *B* es el *ser B de A*, y por consiguiente *A* funciona dos veces. El supuesto de la predicación *A es B* es que *A es A*, es decir, la identidad de *A* consigo mismo, y esa identidad se desdobla a su vez en estos dos momentos: 1) que *A* es uno; 2) que *A* es permanente."

La predicación tiene como supuesto la consistencia, que es precisamente lo que se trata de buscar en la definición, ya que los sofistas habían negado que las cosas fuesen consistentes. A partir de este punto empiezan a enredarse los problemas, ya que se toma como supuesto la idea de realidad que es el ente eleático, y se va a entender por pensamiento lógico el que dice lo que es ese ser consistente. Realidad = consistencia. Pensamiento plenario = definición, que supone esa misma consistencia. El pensamiento lógico y el ser están entendidos uno en función del otro, y constituídos ambos por identidad: eleatismo, en suma.

Parece que estamos otra vez en plena *aporía* y sin saber qué hacer. Platón vuelve a hacerse cuestión de las cosas; éstas, lejos de consistir en identidad, la excluyen. Las cosas no son permanentes, no son siempre lo que son, y además están afectadas por una esencial multiplicidad. Por ejemplo, un caballo lo es ahora, pero no antes ni dentro de un siglo; y no es esto lo más grave, con serlo tanto, sino que es muchas cosas a la vez: un caballo, un mamífero, un animal... Platón, en un arranque intelectual típicamente helénico, dirá que, en efecto, el caballo propiamente *no tiene ser*. Pero parece que esto ya lo había dicho Parménides: ¿es que recaemos en el eleatismo? Tantos esfuerzos y la implacable crítica de los sofistas, ¿serán vanos?

Para Platón, se trata del ser, pero entiéndase bien, del ser *de las cosas*. No se trata de que fuera de las cosas y aparte de ellas haya *el ente*, sino de que el ser del caballo no está en el caballo, pero lo hay, y esto es lo que Platón va a llamar la *idea* (εἶδος, ἰδέα) del caballo. Esto no hubiera tenido ningún sentido para un eleático, y es la genial innovación platónica. Platón niega que la consistencia de las cosas resida en ellas; éstas quedan descalificadas —al menos provisionalmente—; no permiten un *lógos*, por falta de identidad, y sólo es posible la definición de lo universal, del *eîdos*.

Si se pregunta con alguna mayor insistencia por qué es así, los lógicos suelen contestar que el individuo es indefinible porque tiene infinitas notas. Sin embargo, esto no es demasiado evidente. No voy a entrar en esta cuestión, una de las más peliagudas de la lógica,

que es toda ella sumamente peliaguda, pero permítaseme dejar formuladas unas cuantas preguntas, que esperan algún día su respuesta. ¿Es evidente que un individuo tiene *infinitas* notas? Cuando se pronuncia la palabra infinito, en la mayoría de los casos se empieza a no entender nada. ¿No será excesivo atribuir esa extraña infinitud a una realidad estrictamente finita? Además, esas presuntas infinitas notas, ¿son definitorias? ¿Son definitorias todas las notas posibles? Por otro lado, si me atengo a la especie, ¿es tan claro que, supuestas las infinitas notas del individuo, no tenga también infinitas? Si Bucéfalo tiene infinitas notas, ¿no las tendrá también la especie "caballo"? Y si se apura mucho a los lógicos, también nos definen de vez en cuando a algún individuo, como el Sol, por ejemplo; y cuando se enuncia la esencia metafísica de Dios, ¿no se pretende dar una "definición" de él, que no es, por supuesto, un universal? [52].

La razón de la dificultad de definir un individuo es, más bien, su falta de identidad. Si yo quiero definir a un hombre individual, me encuentro con que las notas que predico de él las tiene ahora, y el "es" de la definición no es el presente temporal. Además, esas notas las tiene el individuo porque ha *llegado* a ellas, viene de otra situación y va hacia una tercera. En la realidad del individuo en cada instante está complicada la realidad anterior y posterior. En otros términos, no tengo más posibilidad de "definir" a un individuo que contar lo que le ha pasado, y esto es justo lo contrario de lo que se entiende por definición.

Las cosas no tienen su ser *en sí mismas,* sino fuera de ellas, en las ideas, y éstas son la consistencia de las cosas. Cuando yo hablo, mi decir se refiere a las cosas, versa sobre ellas, pero ese *lógos* "recae" sobre su consistencia, sobre las ideas, que son las que permiten hablar de las cosas diciendo lo que *son.*

Esta es otra de las raíces del diálogo: a través de los decires alcanzamos las consistencias efectivas. Diálogo es el nombre de un método, de un camino hacia la realidad, más que el de un género literario. Por esto el pensar filosófico es dialéctica; y éste es el nombre que Platón suele dar a la lógica, a diferencia de Aristóteles, que prefiere llamarla analítica [53]. En el platonismo queda constituída la

[52] Véase —para no buscar muy lejos— lo que dice Gredt: "Essentia metaphysica est id quo primo constituitur res seu id quo primo distinguitur ab omnibus aliis et quod est radix ceterorum, quae de re concipiuntur. Essentia metaphysica definitione metaphysica exhibitur" (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* II, p. 200).

[53] Sobre las razones de esto, véase el apartado 61, "El problema de la lógica", en el cap. VII de mi *Introducción a la Filosofía.*

lógica como aquel modo de pensar que versa sobre el ser, entendido como identidad; el ser, a su vez, se identifica con la forma de realidad que cumple los requisitos del pensamiento lógico [54].

Mientras para los eleáticos el ente quedaba radicalmente escindido de las cosas y reducido a la total identidad, y entre los presocráticos posteriores se intenta llenar el vacío con el equívoco concepto de elemento, en Platón las consistencias, las ideas, no están del todo escindidas de las cosas, sino distinguidas de ellas: son las ideas *de las cosas*; en este genitivo reside el carácter genético que desde los milesios quedó asociado a la realidad latente que da razón de las cosas manifiestas. Parménides oponía a las cosas, *prágmata,* el *ón;* para Platón las cosas *son,* tienen consistencia —aunque ésta esté "fuera de ellas"—, son *ónta,* en suma; y las ideas no son simplemente *ón,* sino el *óntos ón* (ὄντως ὄν), el ente que es verdadera o auténticamente ente, el "ente ente", si vale esta expresión reduplicativa. Platón es parcialmente eleático, en la medida en que entiende el ser como identidad y consistencia; pero no lo es ya, en cuanto recoge la exigencia sofística de hablar de las cosas, en la forma filosófica que dio Sócrates: la de dar razón de su consistencia. Y aquí comienzan los problemas específicos del platonismo.

El conocimiento filosófico o ἐπιστήμη es un saber lo que las cosas son; pero como su ser o consistencia no está en ellas, sino fuera, en las ideas, es menester avanzar dialécticamente de aquéllas a éstas. La filosofía platónica tiene que iniciarse, pues, con una *teoría de las ideas* o *consistencias,* es decir, del ente que verdadera y plenamente lo *es,* del *óntos ón.* Ahora bien, estas ideas —repito— son las ideas de las cosas, y éstas no son inconsistentes, sino que tienen una consistencia o entidad, no propia, pero sí recibida o, como Platón prefiere decir, *participada.* Pero la *epistéme,* entiéndase bien, no queda completa con la teoría de las ideas, sino que es menester volver a las cosas. La filosofía se presenta, pues, como un viaje de ida y vuelta —la metáfora reaparece siempre—: de las cosas, que son las que plantean el problema y obligan a filosofar, a las ideas; y de las ideas a las cosas, para explicar su ser participado. De ahí que la filosofía platónica centre sus problemas en el de la *participación* (μέθεξις).

Conviene ahora considerar más de cerca el *modus operandi* de Platón en sus escritos para alcanzar esa *epistéme.* Y, ante todo, la conexión de la definición con el mito. Recuérdese que en el *Fedro* hace Sócrates una objeción sumamente grave al discurso de Lisias

[54] Cf. Ortega: *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (*O. C.,* V).

sobre el amor y al suyo propio: que en esos discursos no se ha definido lo que es amor. "Cualquiera que sea el asunto, sólo hay un principio posible si se quiere deliberar bien: hay que saber lo que es aquello sobre lo cual se delibera, o forzosamente se yerra en todo. Ahora bien, la mayor parte no se dan cuenta de que desconocen la esencia de cada cosa, y, por eso, como si la conocieran, no se ponen de acuerdo al principio de su investigación, y, al avanzar en ella, como es natural, lo pagan: en efecto, no coinciden ni consigo mismos ni entre sí... Definamos primero qué es el amor y en qué consiste la fuerza que posee, investiguemos si proporciona utilidad o daño" [55]. Esta exigencia metódica resulta un poco extraña: si la pregunta platónica es por el *tí,* el *qué* de las cosas, parece que la definición es el *resultado* del saber, y esto se opone, al menos en apariencia, a la exigencia de comenzar por ella. ¿Qué quiere decir esto?

Platón reclama una definición o delimitación (ὁρισμός), cuya función primaria es hacernos presente el objeto; y esta definición provoca un acuerdo (ὁμολογία), que es el indicio de la realidad. La definición permite, pues: 1) tener el objeto a la vista; 2) ponernos de acuerdo. En el diálogo sofístico o retórico no existe este acuerdo, y puede ocurrir que no se hable de lo mismo. Pero si se parte de una definición y ésta fuese el fin del discurso, la disertación entera sobraría. Hay que insistir en esto, porque pone muchas cosas en claro.

Un poco más adelante, da Platón una definición del alma, como aquello que se mueve a sí mismo: el alma es un ente automotor, y "en esto consiste la esencia del alma y su misma noción" [56]. Pues bien, *a continuación* cuenta el mito de los carros alados. Este mito sigue —esto es lo extraño— a una definición conceptual precisa del alma; esto destruye la explicación habitual de que los mitos son empleados por Platón cuando no encuentra un concepto, como sustitutivos de éste. Pero lo más grave es que Platón inicia la exposición del mito con estas palabras: "Describir cómo es el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué es semejante puede ser el objeto de una investigación humana y más breve: procedamos, por consiguiente, así" [57]. Lo cual prueba que esa definición de la cual se partió no es el *cómo* (οἷον) del alma. ¿Cómo se entiende esto?

Platón distingue [58] tres cosas distintas: 1) la esencia o sustancia

[55] *Fedro,* 237 b-d.
[56] *Fedro,* 245 c-e.
[57] *Fedro,* 246 a.
[58] *Leyes,* X, 895 d.

(οὐσία); 2) su *lógos* o definición (ὁ τῆς οὐσίας λόγος); 3) su nombre (ὄνομα). Hay que partir de la definición, no del nombre, como suele hacerse; pero esta definición no equivale a decir *cómo es* (οἷον ἔστι) la cosa. Dicho con otras palabras, el *lógos* o definición de la *ousía* no agota la realidad de que se habla; sólo la delimita o circunscribe, y asegura que se hable de ella y no de otra cosa. ¿Es posible agotar intelectualmente las realidades? Platón dice que esto es faena divina, no humana. Algo análogo vemos en el mito de la caverna, con que se inicia el libro VII de la *República,* a continuación de las definiciones conceptuales con que termina el libro VI.

El papel del mito es manifestarnos la realidad aunque sea de modo imperfecto y parcial, para decir a qué se asemeja. *El mito, lejos de ser un sustituto de la definición, es superior a ella.* El verdadero conocimiento reside para Platón en el mito. Pero el mito platónico, que arranca de la definición, no es como el mito prefilosófico. Ante la realidad, el conocimiento humano no puede agotarla, pero sí fijarla y explicitarla hasta cierto punto. Otro tipo de conocimiento exhaustivo excede de las posibilidades y del tiempo limitado del hombre. La realidad es para él inagotable, y sólo tolera algo así como una abreviatura, que es el mito.

Pero el mito no es sino accidentalmente una alegoría. Si Platón dijese que el alma es como un carro, etc., no habría en rigor mito. ¿Cómo se traduce en castellano la palabra mito, μῦθος? Por la palabra *cuento*: un mito es algo que le pasa a alguien y se narra. (Hay que tener esto presente cuando se habla —más de la cuenta— del inmovilismo de Platón.)

Cuando define el alma la va a comparar con el ala, y cuando define lo que es el ala piensa en su misión de elevar hacia arriba las cosas pesadas. La unidad de los dos mundos, el de la caverna y el de la realidad efectiva, pende del hombre, a quien *le pasa* estar primero en una región y luego en la otra. La unidad de la realidad pende, pues —al menos en una dimensión—, del hombre.

Este es, a grandes rasgos, el método del conocimiento platónico. Partiendo de una definición que asegura la presencia concordante de la cosa, se llega a un mito, en que se explica narrativamente su realidad. La culminación de la filosofía platónica, la forma suprema de *epistéme,* es el cuento.

Ahora podemos preguntarnos con alguna mayor precisión en qué consistía para Platón el filosofar. Para Platón, no lo olvidemos, la filosofía es cualquier cosa menos una información, una acumulación de saberes. Distingue entre una adquisición (κτῆσις) de los conoci-

mientos, un uso (χρῆσις) de ellos y un hábito (ἕξις) que crean en el alma, y que es el que hace propiamente que se usen bien. De ahí la mayor confianza en el diálogo que en el escrito, que se acusa en la Carta VII, ya comentada, y en el mito de Theuth en el *Fedro*. Cuando se escribe, lo escrito queda muerto, enajenado, ya no es propiamente de su autor. Cuando se habla, la palabra es personal y auténtica, si es viva. La filosofía no es primariamente una ciencia, sino antes que nada un asunto personal; no es un conjunto de proposiciones, sino una realidad que acontece al hombre. Por eso no es comunicable más que de un modo personal, concretamente erótico. Hay un amor a la belleza y a las ideas, y un amor recíproco entre el maestro y el discípulo, que son la vía del conocimiento filosófico.

¿Cuál es el carácter último de esta peculiar actividad humana que es la filosofía? En el mito de la caverna, el hombre encadenado se liberta de las cadenas y de las sombras de falsedad en que vivía. Esta liberación es penosa; Platón insiste en la penosidad de ese deslumbramiento provocado por la luz, en el esfuerzo de la habituación a ella. Hay que *llegar* a la luz y al mundo de la realidad. ¿Qué sentido tiene este paso del hombre de un mundo a otro?

Según el mito del *Fedro,* cada alma está adscrita al cortejo de un dios. Los dioses se sacian de las ideas, que son su "alimento". Los hombre tienen que alimentarse de opiniones; pero el hombre está hecho para alimentarse de las ideas, como los dioses, y por eso no está nunca contento. Si se satisface con la opinión y lo sensible, se animaliza y es menos que hombre; si no decae, siente desazón en los muñones de las alas y el afán de ir a las ideas e imitar a los dioses. El hombre es una realidad inestable que fluctúa entre ser más o menos que hombre.

Pero no olvidemos que la salida de la caverna es siempre una evasión violenta y transitoria: el hombre vuelve a ella, porque no se puede quedar sin más en las ideas, sino que tiene que volver a dar razón de las cosas. Y hay además una raíz social de esta vuelta: el hombre sale solo de la caverna donde estaba con sus compañeros y a la cual pertenece como a una comunidad que es, en definitiva, la *pólis*. El hombre que ha salido tiene que volver a la caverna para llevar a sus compañeros a la luz, para comunicarles lo que ha visto —la pedagogía es esencial a la filosofía platónica—, y para dar razón de las cosas, para mostrar lo que son en la caverna misma, pero vistas a la luz de la realidad verdadera. Hay una salida de la caverna en esencial soledad, y una vuelta para comunicar —para hacer común— lo que se ha visto y dar razón de la caverna y de sus sombras.

Con esto volvemos a la carta VII, que fue nuestro punto de partida. No se puede escribir sobre las verdades últimas, no se puede decir exhaustivamente cómo es la realidad; sólo se puede *señalar* para que los demás puedan llegar a ella por sí mismos. La misión del maestro es contagiar a sus discípulos ese afán de realidad, para que ellos solos se lancen, mediante un penoso ejercicio, a la conquista de la realidad misma.

Sirva esto también de indicación del sentido en que puede entenderse aquel divino quehacer de Platón cuando se ponía a filosofar. Otra cosa sólo puede esperarse de los escritos platónicos y del esfuerzo de su lector para hacerlos volver a vivir.

II

EL SENTIDO DE LA FILOSOFIA DE ARISTOTELES

9. La situación social helénica en el siglo IV

El año 404 terminó la guerra del Peloponeso, con la derrota total de Atenas y la victoria de Esparta; muchos vieron en ese resultado el triunfo de una concepción de la política, orientada a la disciplina, la potencia militar y la capacidad de mando, que los atenienses mismos, desde una situación bien distinta, admiraban y envidiaban con bastante frecuencia. Pero en rigor, no hubo una ciudad vencida y otra victoriosa, sino que *la ciudad* misma quedó derrotada. Y digo *quedó,* porque se trataba, si se miran las cosas con precisión, de un resultado: el proceso de crisis de una forma de vida histórica cuya unidad político-social era la *pólis* se había iniciado medio siglo antes, al final de las Guerras Médicas, como he explicado más arriba ("La filosofía griega desde su origen hasta Platón", 5).

De un lado, la mayor interacción entre las ciudades —confederaciones y ligas que cada vez adquieren más incremento—; de otro lado, la volatilización de los usos tradicionales dentro de cada una de ellas, determina una alteración de la sustancia de la *pólis* y una disminución de estabilidad. En Aristófanes —por ejemplo, en las *Nubes*— puede advertirse la reacción a la situación incipiente. El final de la Guerra del Peloponeso, que coincide con la mocedad de Platón y su primer contacto con la vida pública, es, como dice acertadamente Taeger [1], la expresión externa de la iniciación de la decadencia de la *pólis*. La carta VII de Platón es la descripción más aguda y penetrante de las circunstancias históricas de comienzos del

[1] Fritz Taeger: *Das Altertum* (1939), I, p. 326.

siglo IV [2]. "Una profunda inquietud sobrecogió a la Hélade y al hombre helénico", escribe Taeger [3]. Platón dice que se acaba por sentir *vértigo* [4]. No se trata ya de perturbaciones de las cosas, de trastornos exteriores —nunca tan grandes como los de la misma guerra—, sino de una inquietud y desorientación del hombre mismo, de una crisis de su mundo político-social.

¿Cuál era la estructura de éste? Retengamos algunos rasgos. Hay que tener presente que la información sobre Grecia es muy desproporcionada; junto a noticias copiosas sobre Atenas se da una información deficiente de otras varias ciudades, y poco menos que nula sobre comarcas —Etolia, Acarnania, etc.— en que la vida urbana estaba muy poco desarrollada, donde en rigor no existía la *pólis*. Las condiciones de la vida griega eran, pues, considerablemente heterogéneas. No sólo nosotros, los propios griegos tuvieron menos claridad sobre las comarcas en que la estructura social no era la de la *pólis*, donde faltaba propiamente la organización *política*; lo que Aristóteles llama *éthnos* —así la Arcadia, por ejemplo— es algo siempre problemático. En todo caso, aun en las ciudades hay que pensar en una economía agrícola, con poca industria y comercio, sobre todo si se trata de las ciudades de la Grecia continental.

Estas ciudades eran económicamente dependientes de otros territorios; el ideal griego de la autarquía se realizaba escasas veces. Las ciudades más prósperas e industriales, más pobladas también, eran deficitarias en la producción de alimentos y en materias primas para sus industrias respectivas, que solían tener un carácter de monopolio: así, Atenas lo ejercía respecto a la cerámica, Megara para los tejidos, Delos, Egina y Corinto para el bronce, Laconia, Beocia y Eubea para las armas y armaduras [5]. Las comunicaciones marítimas eran, pues, decisivas, e imponían una apremiante necesidad de materiales de construcción naval: metales, madera, alquitrán, lino para las velas, cáñamo para el cordaje. Como la guerra era un fenómeno absolutamente normal entre las ciudades griegas, el ciudadano tenía que proveerse de armas; de ahí la enorme importancia política de su posesión, hasta el punto de que, como se ve con insistencia en Aristóteles, la fracción políticamente decisiva de las ciudades está constituída por *los que poseen las armas* (οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα).

Grecia estuvo siempre escasa de víveres y con exceso de pobla-

2 Cf. *supra*, I, 7.
3 *Das altertum*, I, p. 327.
4 Carta VII, 325 e.
5 Cf. M. Rostovtzeff: *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford 1941), I, p. 100.

ción, teniendo en cuenta los mediocres recursos naturales del país. De ahí el hecho constante y voluminoso de la colonización, que caracteriza el mundo griego. El momento de mayor florecimiento fue la segunda mitad del siglo v, después de las Guerras Médicas. Pero todo esto cambió desde la Guerra del Peloponeso; se produce una crisis económico-social sumamente grave, que tiene estrictas repercusiones políticas; en primer lugar, se produce una proletarización de las masas, con el consiguiente fenómeno del paro; en segundo lugar, la escasez de alimentos se agudiza y llega a producir el hambre en toda Grecia, entre el año 331 y el 324. Esta situación económica acentúa la lucha de clases, y éstas van perdiendo su carácter orgánico y —digámoslo así— funcional, para convertirse en la división entre ricos y pobres, que es para Aristóteles —para Platón todavía no— la decisiva. Toda la *Política* aristotélica está cruzada por esta preocupación, y sus técnicas de gobierno consisten muy principalmente en tener en cuenta esta situación, aprovecharla como una fuerza política y tener suma prudencia, para evitar que el empobrecimiento sea excesivo y haga imposible la convivencia entre unos y otros, y por tanto la subsistencia de la ciudad.

El aumento de población se ha calculado con cierta exactitud para el Atica. Entre 480 y 431 se produjo un aumento considerable, hasta llegar a unos 172.000 ciudadanos y un total —con metecos y esclavos— que se elevaría hasta 315.500 habitantes. Después de un rápido descenso durante la Guerra del Peloponeso, la población vuelve a aumentar, pero queda muy por debajo de las cifras anteriores: unos 112.000 ciudadanos, de un total de unos 258.000 [6]. Adviértase que la proporción —si estos datos son exactos— se ha alterado, y los ciudadanos, que en el periodo 480-431 eran más del 54 por 100, en el siglo IV no son más que el 43 por 100. Rostovtzeff insiste en que la causa de esta disminución de la población helénica no fue principalmente las pérdidas en las muchas batallas, sino la incertidumbre general, que llevó a una fuerte restricción de la natalidad, a un individualismo creciente, a una preocupación por la prosperidad particular; en suma, a un estado de disociación [7]. El aumento de dinero, pero no de producción, desequilibró la oferta y la demanda y provocó un encarecimiento de los precios. Los mercados interiores

[6] Rostovtzeff, *loc. cit.*, p. 93. Cf. III, p. 1329.

[7] Rostovtzeff, I, p. 96: "the general uncertainty, which may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of larges families. There developed at the same time a growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one's limited family."

se restringieron a consecuencia de las luchas internas y de la disminución del poder adquisitivo de las ciudades, para sostener las tropas mercenarias; en el exterior, las tensiones políticas y el desarrollo de las industrias coloniales determinó también una restricción de los mercados. Todo ello agudizó la crisis [8].

Jaeger, por su parte, escribe: "En el siglo IV hacía mucho que esta vida (la vieja y auténtica vida griega) había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el periodo. Probablemente veía con claridad toda persona inteligente que el estado no tenía salvación a menos que se superase tal individualismo, o siquiera la forma más cruda de él, desenfrenado egoísmo de cada persona; pero era difícil desembarazarse de él cuando hasta el estado estaba inspirado por el mismo espíritu —había hecho realmente de él el principio de sus actos—. La política predatoria de finales del siglo V había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides, que él mismo había convertido en principio. El viejo estado con sus leyes había representado para sus ciudadanos la totalidad de las normas 'consuetudinarias'. Vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia, como Platón lo recuerda tristemente por última vez en su *Critón*. Este diálogo presenta el trágico conflicto del siglo IV agudizado hasta el absurdo consciente; el estado es ahora tal, que de acuerdo con sus leyes tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. La muerte de Sócrates es una *reductio ad absurdum* del estado entero, no simplemente de los dignatarios contemporáneos" [9].

En forma distinta, reconoce Jaeger la disociación en la vida griega, el *quebrantamiento* de la sociedad, la pérdida de vigencia de las leyes no escritas, "consuetudinarias"; ya veremos el alcance que esto tiene, superior al que a primera vista parece y aun a lo que Jaeger apunta en este contexto. Recordemos algunos momentos del proceso histórico en cuestión: el año 399 es ejecutado Sócrates; hacia el 388, Platón hace su primer viaje a Siracusa, y a su vuelta funda en Atenas la Academia; el 371, los tebanos derrotan a Esparta en Leuctra y ponen término a la efímera hegemonía lacedemonia en la Hélade —treinta y tres años—; el 338, Filipo derrota en Queronea a los te-

[8] Rostovtzeff, I, p. 96 y ss.
[9] Werner Jaeger: *Aristóteles* (trad. de J. Gaos, México 1946), p. 453-54.

banos y atenienses, con lo cual se inicia el dominio macedónico y pierden su independencia las ciudades griegas; desde 336 reina Alejandro, hasta 323; en este tiempo se hace la conquista del Asia y la transformación política de Grecia y de todo el Oriente; son los mismos años en que Aristóteles, establecido en Atenas, tras once años de ausencia, funda y dirige el Liceo, compone la mayoría de sus obras y —al menos en su mayor parte— la *Política.*

Esta es —en sus líneas más generales— la situación del mundo griego en que se pensó y redactó la *Política* de Aristóteles. Pero ésta es un libro, de tema muy preciso, que pertenece a un singular género literario. ¿Cuál es su puesto y su sentido desde este nuevo punto de vista? ¿Qué significaba, en Atenas y en la segunda mitad del siglo IV, escribir una "Política"?

10. La tradición intelectual de la "Política"

Cuando se leen sin demasiados prejuicios las obras políticas de los filósofos griegos, especialmente las de Platón —*Política, República, Leyes*— y Aristóteles —la *Política*—, no se puede evitar una impresión desconcertante. Esta impresión se podría expresar en pocas palabras diciendo que si, de un lado, se tiene la evidencia de que en estos escritos se tocan cuestiones decisivas que afectan al modo de ser del hombre y aun a la estructura misma de la realidad —sobre todo en Platón—, no es menos cierto, por otra parte, que en todas estas obras se investigan minuciosamente cuestiones como las comidas en común, todos los diferentes modos posibles de nombramiento de magistrados, si deben ser 1.000 ó 5.000 los ciudadanos armados en la ciudad perfecta, o la conveniencia de que se establezcan 5.040 lotes de tierra para su cultivo; es decir, problemas que, si se prescinde de la habitual beatería con que se han solido estudiar las cosas griegas, no es fácil tomar en serio.

Creo que importa mucho retener esa impresión contradictoria; no acallar el malestar que produce; no resolver tampoco la dificultad declarando que unas cosas —las primeras— son *importantes,* y las otras no; porque el hecho es que éstas están tratadas con mucha más minuciosidad y extensión que las cuestiones "decisivas", y la importancia sólo puede medirse cuando se sitúan todas en una perspectiva determinada, que no es la nuestra, y que se convierte en lo más problemático. ¿Podemos tomar como una realidad unitaria y homogénea la totalidad de los escritos políticos de los griegos? Por supues-

to, no. Pero hay que preguntarse todavía: ¿basta con distinguir entre las obras *filosóficas* sobre política —Platón, Aristóteles— y *las demás*?

Mi opinión es que hay que distinguir tres fuentes de inspiración de los estudios sobre política, radicalmente heterogéneas y que no se pueden confundir si se quiere entender algo, pero no para *separarlas,* sino para ver cómo convergen en la composición de esos libros ilustres que conocemos con el título de *República* o *Política.* Y hay que advertir desde luego, a reserva de volver sobre ello con más precisión, que la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles no son equiparables *como libros,* es decir, que el área de cuestiones que la primera plantea excede con mucho de la segunda, aunque no del horizonte intelectual de Aristóteles; en otras palabras, que la *Política* es sólo una *parte* de lo que corresponde teoréticamente a la *República* platónica dentro del *corpus* aristotélico.

El libro II de la *Política* (1260 b 27-36) empieza con estas palabras: "Puesto que nos hemos propuesto considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la mejor de todas para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos (ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν) hemos de examinar también las otras formas de gobierno, no sólo aquellas que usan en la actualidad algunas ciudades que tienen reputación de gobernarse bien, sino las que puedan existir en teoría (ὑπὸ τινῶν εἰρημέναι), y parezcan dignas de aprobación; el fin de esto es poder encontrar la forma recta y útil, y además que el buscar otra solución aparte de ellas no parezca simplemente un capricho de sofista, y se vea que recurrimos a este método por no ser buenas las actualmente existentes." Después de exponer y criticar los regímenes propuestos por Platón en la *República* y las *Leyes,* dice en el capítulo 7 del mismo libro: "Hay también algunos otros regímenes, unos ideados por profanos y otros por filósofos y políticos..." Y en el capítulo 8 —sobre el que tendré que volver en seguida— dice de Hipódamo de Mileto que "fue el primero que, sin ser político, intentó hablar del régimen mejor".

Estos párrafos de Aristóteles nos ponen, creo yo, en la verdadera pista. La primera fuente del pensamiento político en Grecia es, como no podía menos, la actividad política misma. En la medida en que la ciudad tiene conciencia de sus fines y del modo de conseguirlos, se articula una cierta especulación sobre los asuntos de la *pólis*; por lo general, como advierte Platón (*Leyes,* 630 e), con carácter fragmentario; pero la necesidad, sentida vivamente desde el siglo VII, de una "constitución", es decir, de una constancia *pública* de la es-

tructura de la ciudad, de los deberes y derechos, para saber a qué atenerse respecto a la vida política, llevó forzosamente a una forma de pensamiento más general, que tuvo que hacerse cuestión del fin primario de la *pólis* y del medio de realizarlo. Esto es lo que corresponde a la obra de los "legisladores" —Solón, Zaleuco, Carondas, Dracón, Pitaco, etc.—, que Aristóteles estudia al final del libro II. El fin de la *pólis* era, principalmente, el poder, el mando, la supremacía sobre los vecinos, τὸ κρατεῖν, y, por tanto, la capacidad bélica; pero pronto la inseguridad política de las ciudades griegas mostró que hay otro fin más elemental y urgente, que es, además, condición del anterior: el mantenimiento de la paz interna, la evitación de la discordia o disensión civil (στάσις); y esto desplazó la atención hacia lo económico [10].

Esta primera forma de pensamiento político "técnico", si vale la expresión, se enlazó pronto con otras dos bien distintas. La primera de ellas —quizá su aparición sea ligeramente posterior a los comienzos de la segunda— está representada por Hipódamo, estudiado con detalle por Aristóteles en el capítulo 8 del libro II, cuya introducción no tiene desperdicio: "Hipódamo hijo de Eurifonte, de Mileto, que inventó el trazado de las ciudades y diseñó los planos del Pireo, no contento con la gran originalidad de que, por afán de distinguirse, daba pruebas en todo lo demás de su vida —hasta el punto de que algunos consideraban que vivía de un modo excesivamente afectado, con su larga melena y ricos adornos, aparte de su vestido barato pero de abrigo, no sólo en invierno sino también en tiempo de verano—, quiso ser entendido acerca de la naturaleza entera y fue el primero que, sin ser político, intentó hablar del régimen mejor." ¿Quién era Hipódamo? Por lo pronto, un milesio, un hombre colonial, aunque establecido en Atenas y colaborador de Pericles. Sin duda, un "original", un excéntrico, probablemente *snob*. Arquitecto y urbanista, construyó la colonia panhelénica de Turios y planeó el Pireo, con calles rectas y que se cortaban perpendicularmente. Este hombre, que es un "técnico", habituado a dominar una especialidad, pertenecía al grupo de los que no se limitaban a una sola disciplina; "cuando la prosperidad les proporcionó mayor holgura —dice Aristóteles [11]— y los hizo más magnánimos respecto a la virtud, tanto antes como después de las Guerras Médicas, enorgullecidos de sus obras, se entregaron a toda clase de estudios sin hacer distinción en-

[10] Cf. W. L. Newman: *The Politics of Aristotle* (4 vols, Oxford 1887-1902), volumen I, p. 374-75.
[11] 1341 a 28-32.

tre ellos, sino afanosos". *Sin ser político,* sin tener un interés directo en la cuestión, Hipódamo, que quería saber de la naturaleza *entera,* trató de buscar el régimen *mejor.* Aquí tenemos trazada la silueta de una actitud típicamente racionalista: el afán de integridad se une a la pura especulación que funciona en el vacío, sin tropezar con la realidad política, como ocurre al gobernante, y esa especulación se dispara hacia lo óptimo, hacia lo irreal y extremado; Hipódamo, que debió de ser un tipo estupendo —salvo la falta de toda genialidad—, era un archigriego; casi, casi —con su melena y sus extravagancias— una caricatura del heleno de mediados del siglo v, que inicia la liquidación de las formas de vida tradicionales y se dispone a vivir por principios, según esa extraña y azorante realidad que se llama el *lógos,* descubierta precisamente en Jonia —en Jonia, y no en Atenas— el siglo anterior.

El régimen ideal de Hipódamo estaba construído con la mente: 10.000 ciudadanos, tres clases, tres porciones del territorio de la ciudad, tres clases de leyes, tres causas de procesos; una propensión a legislar de acuerdo con los deseos y lo "plausible": se deberá premiar a los que hagan inventos útiles para la ciudad, y alimentar por cuenta del Estado a los hijos de los muertos en la guerra: "como si no existiera aún —comenta Aristóteles— ninguna ley de este tipo en otros lugares"; y agrega, con una sombra de alarma y preocupación: "no carece de riesgos el decretarlo, aunque suena bien al oído" [12]. Sencillas palabras, de las más perspicaces que ha escrito Aristóteles. Y justamente la inquietud ante este racionalismo abstracto de Hipódamo obliga a Aristóteles a plantearse la cuestión decisiva, sobre la que volveremos en su lugar: la posibilidad de cambiar las leyes, y con ello el problema de lo que es el derecho y, por tanto, la misma ciudad.

A esta tendencia representada por Hipódamo de Mileto, Faleas de Calcedonia, los teóricos y admiradores de la constitución espartana —que, por no vivir sometidos a ella, se podían permitir el lujo de considerarla especulativamente y hacer su elogio—, pertenece la parte más visible y nutrida del pensamiento político helénico. Se hacen "constituciones", se construyen ideas de la *pólis* perfecta, se trazan sobre el papel ordenaciones sociales y económicas, se regula la legislación. Ante los ojos del griego, en lugar de la realidad tradicional vigente en que se está y que apenas se ve, se extiende una vasta *teoría* de *politeíai* existentes o ficticias, que se disputan la primacía, y entre las cuales sería posible, al menos en principio, elegir.

[12] 1268 a 9-10; 1268 b 23-24.

Pero esto quiere decir que la comunidad política está en crisis, porque la sociedad y el Estado son, precisamente, lo que no se elige, lo que está ahí y con lo cual tenemos que contar, querámoslo o no. La conciencia de esta situación y de sus peligros es la tercera de las raíces del pensamiento griego acerca de la política; sólo ésta es, como veremos en seguida, intrínsecamente filosófica, en dos sentidos: primero, que procede de una consideración filosófica de la realidad política; segundo, que reobra sobre la filosofía y modifica esencialmente su contenido, su método y el repertorio de sus problemas.

La forma más antigua de esta raíz filosófica del pensamiento político griego es la pitagórica. Es bien conocido el carácter político aristocrático, de lucha a la vez contra la tiranía y la democracia, que adquirió el pitagorismo en la Magna Grecia, sobre todo en Crotona. Lo importante es que la acción política de los pitagóricos brotaba de una previa actitud personal, religiosa y filosófica, de una reforma del modo de entender la vida. La coincidencia en esa interpretación, convertida en principio de conducta, llevaba a los adeptos de la escuela a actuar como una liga que se ordenaba al ejercicio del poder. La *skholé* funciona como una *hetairía,* una hermandad que es a la vez un partido político. Pero repito que lo decisivo es que la sustancia de éste no es, por ejemplo, el vínculo del linaje, o la condición económica, sino una actitud innovadora, de contenido filosófico-religioso. No dejaba de tener sus riesgos esta fuerza política cuyo origen era ajeno a la *pólis,* con cierto aire de secta, en principio aplicable a diversas ciudades, y cuyos miembros más notorios eran emigrados, desarraigados. Por debajo de las anécdotas personales más o menos verosímiles, como el rencor de Cilón de Crotona, ofendido por no haber sido admitido en la escuela [13], en la violencia de la reacción antipitagórica que destruyó su poder y casi la aniquiló se puede suponer que influyeron la irritación y la inquietud provocadas por aquella alteración de la política normal en las ciudades. No hay que olvidar que el carácter secreto del pitagorismo era incompatible con la política, en la medida en que es esencial a ésta ser vida pública.

Con caracteres más claros y a la vez más profundos aparece aquella tercera forma de pensamiento político en la vida y en los escritos de Platón. El documento que nos ha conservado más vivamente esta actitud es la carta VII, donde Platón cuenta su reacción ante el carácter *incurable* de la situación de Atenas —y con ella de las demás ciudades griegas— en los años de su juventud, después de la caída de los Treinta Tiranos y el restablecimiento de la democracia. Ya

[13] Cf. K. Freeman: *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford 1946), p. 74 y ss.

no rigen los usos y costumbres de los antepasados; no hay usos vigentes; las cosas van a la deriva, y se acaba por sentir vértigo; no se sabe qué hacer, porque sin usos, sin sociedad, la vida individual no es posible, menos aún la felicidad. Para salir de esta situación no hay más que un remedio: saber a qué atenerse, saber qué es justo y qué es injusto, en la vida política y en la vida privada; saber qué son las cosas, y qué hay que hacer con ellas. Pero esto es la función de la filosofía, y esto es lo que quiere decir Platón cuando habla [14] de que el linaje de los auténticos filósofos alcance el poder en las ciudades o los que gobiernan en ellas, por una divina fortuna, filosofen de un modo verdadero.

Normalmente, los hombres saben lo que tienen que hacer, porque está establecido por unos usos que tienen fuerza de ley y ejercen su influjo automático sobre los individuos; en las épocas de crisis, en que esto no ocurre, sólo se puede vivir recta y humanamente, y ser feliz, averiguando lo que las cosas son y lo que ha de hacerse con ellas, descubriendo su *verdad* y logrando que esta filosofía restablezca un sistema de creencias con vigencia social, que haga posible la convivencia en las ciudades. "En rigor —he escrito más arriba [15]—, Platón deriva su filosofía de la situación en que Atenas se encontraba. Su *no poder hacer política,* se traduce en su *tener que hacer filosofía.* La crisis de su tiempo, como crisis de los usos y costumbres, como desorientación vertiginosa, es el motor efectivo de su filosofía, que lo obliga a ponerla en marcha. La filosofía aparece, pues, para Platón —contra lo que una imagen habitual nos podría hacer creer— como un menester de urgencia, como algo que hay que hacer porque no se sabe a qué atenerse respecto a las cosas y los asuntos de la vida."

Esto explica que la *República,* la obra política capital de Platón, no sea sólo, ni mucho menos, un tratado de *política,* sino una de las formulaciones más hondas de su filosofía, con un carácter metafísico y ético bien notorio. En rigor, Platón realiza el programa socrático, tal como Jenofonte lo formulaba [16]. Los sofistas habían introducido en la vida intelectual la duda sobre las cuestiones decisivas; después de distinguir lo que es justo por naturaleza de lo que es justo por convención, apenas encontraban en ninguna parte lo primero: de ahí a la idea de que *toda* justicia es un convenio, no había más que

[14] *República,* V, 473 d. Carta VII, 326 a-b.
[15] I, 7.
[16] *Memorables,* I, 1, 11-17. Cf. "La filosofía griega desde su origen hasta Platón", 6.

un paso, y es el que dan Trasímaco y Glaucón en la *República*[17]; la fuerza de la ley, que antes era cosa de la naturaleza o de la voluntad de los dioses, se desvanece; el estado no va a ser más que una convención o el mero imperio de la fuerza; y por esto Platón tiene que iniciar su diálogo con una investigación "sobre la justicia". La política reclama, pues, una consideración filosófica, y este planteamiento del problema condiciona el desarrollo ulterior de la filosofía misma.

Las tres raíces examinadas constituyen la tradición intelectual de la *Política* de Aristóteles. La presencia de la política efectiva y real es notoria en su atención a las constituciones históricas existentes, en el examen de las circunstancias que se dan en las ciudades, sobre todo en la paciente labor de recopilador de constituciones a que se dedicó durante muchos años. Por otra parte, Aristóteles no puede faltar a los requisitos del género literario: tiene que trazar un ideal de *politeía,* ha de especular sobre el "régimen mejor", como Hipódamo, como el propio Platón, pero no ya sin la frívola ingenuidad y petulancia del primero, sino con muchas más reservas y escepticismo que el segundo; y no me refiero aquí a las tan traídas y llevadas "posibilidades de realización del Estado ideal", sino a las reservas que Aristóteles tiene *desde el punto de vista de la teoría,* incluso como mera construcción intelectual. Por último, en la obra aristotélica, como en la platónica, está latente —a veces también patente— el problema político como una forma de problema humano. La política aristotélica está anclada en su ética y en su metafísica; pero hay que advertir, como antes apunté de pasada, que estas raíces están casi totalmente fuera de la obra titulada *Política*; en rigor, la *Etica a Nicómaco* es la primera parte de una obra total cuya continuación es la *Política*; y la *Etica* es inseparable de la *filosofía primera* o *Metafísica.* Tendremos que ver brevemente cuál es el lugar en que irrumpe el problema político dentro de la filosofía aristotélica, para poder verlo en su perspectiva justa y, por tanto, en su auténtica significación.

II. Las raíces metafísicas de la política aristotélica

La máxima empresa intelectual de Aristóteles fue la constitución de una "ciencia buscada" que se identificará con la metafísica; pero conviene manejar con cierta precaución este último nombre, porque

[17] *República,* 358 e y ss.

se han entendido por él cosas muy distintas. Cuando alguien, en efecto, se pone a hacer metafísica y lo consigue, elabora un concepto de ella; ahora bien, sería un error tomar ese concepto como punto de partida, cuando sólo es un término o punto de llegada. Si tomamos sin más como noción de metafísica eso que descubrió un hombre que se puso a hacerla, cometemos lo que llamaban los griegos un "paso a otro género", una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Antes de hallarla, Aristóteles llama a la metafísica "ciencia buscada" (ζητουμένη ἐπιστήμη), "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία) o, por último "sabiduría" (σοφία). Las tres definiciones a que Aristóteles *llega,* y cuya unidad es un problema [18], son: "ciencia del ente en cuanto tal" (ἐπιστήμη περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν), "ciencia de la sustancia" (ἐπιστήμη περὶ τῆς οὐσίας) y "ciencia de Dios" (ἐπιστήμη θεολογική). Estas definiciones son nociones *a posteriori,* a las que llega Aristóteles después de hacer metafísica. Cada una de ellas enuncia una tesis interna de la metafísica. Si se dice, por ejemplo, que la metafísica es ontología, esto significa tener ya una metafísica y anticipar una de sus tesis centrales. En modo alguno se puede tomar como una simple designación nominal, dicha de pasada: "Metaphysica sive Ontologia" [19].

Se trata, para Aristóteles, de conocer la realidad; pero esto plantea especiales dificultades, porque las cosas naturales, o todas o algunas, se mueven, como muestra la experiencia [20]. La cuestión que surge, pues, es la movilidad de las cosas: su ser y no ser; ser primero A y luego B; en suma: su inconsistencia. Aristóteles tendrá que apelar de las cosas naturales (más exactamente, *por* naturaleza, φύσει) a su naturaleza. Desde Anaximandro se había interpretado la naturaleza como principio (ἀρχή), y todos los esfuerzos de la filosofía posterior a Parménides habían consistido en eludir el movimiento como tal, de modo que se explicara el mundo dejando fuera el movimiento, afirmando la unidad, identidad e inmovilidad del ente, y, por tanto, la inexistencia de a naturaleza y la imposibilidad de la física. Platón, por su parte, considera que la *consistencia* está propiamente fuera de las cosas, y que éstas sólo tienen cierta consistencia *participada.* Entre la realidad y la identidad, Platón, como buen griego, opta por la identidad. Pero entonces se le plantea el problema del camino de vuelta, del regreso a la caverna, esto es, de la expli-

18 Véase mi *Historia de la Filosofía* (10.ª ed., 1958), *Obras,* I, p. 61 y ss.

19 Cf. mi *Introducción a la Filosofía,* ap. 67, y también *Idea de la Metafísica,* capítulo VI.

20 Ἡμῖν δ'ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δ'ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

cación de las cosas desde las ideas; y este nuevo camino no lo pudo recorrer Platón [21].

En este punto toma la cuestión Aristóteles. Va a decir, desde luego, que las ideas están en las cosas mismas; la idea se convierte en sus manos en *eîdos,* forma que informa o configura la materia para constituir la cosa. La naturaleza va a ser principio, pero principio *del movimiento* (ἀρχὴ κινήσεως), Y la clave de su interpretación de la realidad será la idea de *sustancia* (οὐσία).

Ahora bien, conviene distinguir entre la idea de sustancia como algo con que Aristóteles va a entender la realidad de las cosas, y los esquemas conceptuales de que se sirve para analizar ontológicamente esa misma noción de sustancia. No puedo entrar aquí en esta cuestión, que exigiría desarrollos demasiado largos y difíciles; pero no es posible dejar de aludir a ella, siquiera muy de pasada, porque, aunque parezca extraño, no es en modo alguno impertinente al intentar explicar qué es la política de Aristóteles. Retengamos sólo algunos momentos capitales, para dejar planteado el problema, cuyo tratamiento suficiente equivaldría a hacerse cuestión de toda la metafísica aristotélica.

"De los entes —dice Aristóteles en la *Física*—, unos son por naturaleza, y otros por otras causas; por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua; decimos, en efecto, que estas cosas y las semejantes a ellas son por naturaleza. Ahora bien, todas las mencionadas difieren de un modo manifiesto de las que no existen por naturaleza. En efecto, todos los entes naturales tienen manifiestamente en sí mismos un principio de movimiento y de estabilidad, ya en cuanto al lugar, ya en cuanto al crecimiento y la disminución, ya en cuanto a la alteración. En cambio, un lecho, un manto, y cualquier otro género semejante, en cuanto le corresponde su denominación y en la medida en que es producto del arte, no tiene en sí ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto, de un modo accidental, son de tierra, o de piedra, o de una mezcla de estas cosas, y en esta misma medida, la tienen; porque la naturaleza es un cierto principio y causa del movimiento y del reposo de aquello en que reside de por sí, y no por accidente" [22]. Y agrega: "Algunos piensan que la naturaleza y la sustancia de los entes naturales es lo primero que los constituye, informe de por sí; por ejemplo, la naturaleza de la cama es la madera; la de la estatua, el bronce. Señal de ello —dice Antifón— es

21 Cf. *supra,* I.
22 *Física,* II, 1, 192 b 8-23.

que, si se sembrara una cama, y tomara fuerza la madera en descomposición hasta echar un brote, no se produciría una cama, sino madera, como conviniéndole por accidente su disposición según las reglas del arte, y siendo su sustancia aquello que permanece continuamente a través de estos cambios" [23]. Es decir, las sustancias son los entes naturales, y las cosas artificiales sólo accidentalmente son sustancias, en cuanto están hechas de algo que es natural y, por tanto, sustancia. La exposición canónica de la teoría de la sustancia, el libro VII de la *Metafísica,* da por lo pronto una enumeración de sustancias, que son los entes naturales: "Parece que la sustancia pertenece del modo más manifiesto a los cuerpos (por esto decimos que son sustancias los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales, como fuego y agua y tierra y cada uno de los tales, y cuantas cosas son o partes de éstos o compuestos de ellos, o de partes o de todos, como el cielo y sus partes, los astros y la luna y el sol) [24].

La cosa no puede estar más clara; pero ocurre que cuando Aristóteles tiene que explicar la estructura ontológica de la sustancia, recurre a las dos parejas de conceptos materia y forma, potencia y acto, que plantean no pocas dificultades. Aludiré, con la mayor brevedad posible, a algunas de ellas.

La materia es, para Aristóteles, aquello de que (ἐξ οὗ) está hecha una cosa; la forma es aquello que informa o configura la materia para constituir así la cosa concreta individual (σύνολον). Pero cuando va a ejemplificar esto, dice que la materia es el bronce; la forma, la figura de la idea, y la sustancia compuesta de ambos, la *estatua* [25]; en otros lugares el ejemplo es la *mesa* [26], etc. Es decir, Aristóteles encuentra clara la estructura de la sustancia... donde propiamente no hay sustancia, en el ente artificial (ἀπὸ τέχνης). No sería tan fácil decir cuál es la materia de un olivo o de un caballo, *de qué* están hechos; y cuando esto pareciera más llano, por ejemplo, si se habla del agua o la tierra, resultaría problemático decir cuál es su forma, en qué consiste la forma o *eîdos* que la constituye y configura. El esquema materia-forma como explicación de la sustancia es tanto menos aplicable cuanto más verdadera es la sustancia de que se trata, y sólo resulta simple y claro cuando se toma un producto humano artificial, que es de donde, en definitiva, procede ese esquema.

Si nos atenemos a los entes naturales, las cosas se complican to-

23 193 a 9-17.
24 *Metafísica,* VII, 2, 1028 b 8-13.
25 *Metafísica,* VII, 3, 1029 a 3-5.
26 *Metafísica,* I, 6, 988 a 4.

davía más. Aristóteles echa mano de los conceptos de potencia (δύναμις) y acto (ἐντελέχεια o bien ἐνέργεια) para intentar explicar a fondo qué es el movimiento. El ente se divide en ente, en potencia y en acto; una misma cosa, que es actualmente A, puede ser potencialmente B; moverse o cambiar consiste en que esa cosa, que es sólo en potencia B, *pase* a ser B en acto y plenamente; entiéndase bien: quien pasa, quien se mueve o cambia, es *la cosa* que es A y B, no A ni B como tales. En esa cosa que, por lo pronto, es A, está presente en cierto modo, como potencialidad o virtualidad, B. Cuando B es actual, la cosa es simplemente B, y ya no es A, y tenemos un nuevo estado de reposo. Pero cuando la potencia o posibilidad de ser B deja de ser mera posibilidad y se está realizando, cuando la cosa *está siendo* B, cuando la *potencialidad* para ser B —y no B propiamente— se actualiza, decimos que la cosa está en *movimiento*. Por esto Aristóteles define éste "la actualidad de lo posible en tanto que posible" [27].

Dicho con otras palabras —quizá todas son pocas para tan peliaguda cuestión—: cuando la cosa que *puede* ser B se limita a eso, no *es* sino A; pero cuando *está pudiendo* ser B, es una realidad móvil, que no es A ni B, sino un extraño ser en marcha, que no pudo comprender la filosofía griega anterior a Aristóteles. Pero con esto no hemos hecho más que empezar.

Porque bajo el nombre "potencia" se ocultan dos especies bien distintas, que Aristóteles indica en el capítulo 5 del libro IX de la *Metafísica*. Unas potencias son *congénitas* y otras *adquiridas*; por hábito, como el tocar la flauta, o por aprendizaje, como las técnicas; éstas necesitan un ejercicio previo, mientras que las otras, de carácter pasivo —como los sentidos—, no lo requieren. En segundo lugar, las potencias pueden ser *racionales* (μετὰ λόγου) o *irracionales* (ἄλογοι); aquéllas residen necesariamente en un ente animado, éstas pueden residir indistintamente en un ente animado o no. En las potencias irracionales, cuando el agente y el paciente se aproximan, es necesario que uno actúe y otro padezca, necesidad que no se da en las potencias racionales. La causa de ello es que cada potencia irracional produce un solo efecto, mientras que las racionales producen los contrarios, y si actuasen necesaria y automáticamente, producirían ambos a la vez, lo que es imposible. No basta, pues, con la mera presencia del agente y el paciente, sino que hace falta algo más: el deseo (ὄρεξις) o la elección (προαίρεσις); sólo con ellos se actualizan las potencias adquiridas [28].

27 ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτου, κίνησίς ἐστιν. *Física*, II, 1, 201 a 10-11.
28 *Metafísica*, IX, 5, 1047 b 31, 1048 a 11.

En el capítulo siguiente, Aristóteles introduce otra distinción de extremada importancia. Se trata de dos clases de movimientos; en unos hay un *término* (πέρας), y cuando se llega a él *terminan,* acaban; en los otros hay *fin* (τέλος), pero no hay término, y al llegar a su fin y actualidad no terminan, sino que prosiguen. A los primeros va a reservar Aristóteles la denominación estricta de *movimientos;* los segundos son en rigor, dice, *actos* (a la κίνησις se opone en este sentido la ἐνέργεια)[29]. Ortega ha comentado este pasaje decisivo de Aristóteles con sin igual penetración y profundidad, poniéndolo en conexión con otro texto aristotélico[30] no suficientemente atendido y cuya aproximación es reveladora. Remito al lector a este comentario[31], que merece y reclama un estudio a fondo, en el que aquí no puedo entrar, y del cual sólo voy a reproducir unos párrafos:

"El cambio de ser algo blanco a ser negro empieza en la cosa blanca y *termina* cuando se ha vuelto negra. Todo cambio, al ser paso y tránsito, tiene un *término* del que viene y otro término al que va. El vocablo 'término' —πέρας— dice muy bien que cuando a él se llega, el cambio ha acabado. Ahora bien, en el ejemplo anterior el término es 'ser negro' y ser negro es realidad distinta del ennegrecerse. Entre el cambio mismo y su término hay, pues, radical diferencia, o, lo que es igual, el término *está fuera,* es distinto del cambio mismo. Los otros ejemplos que trae Aristóteles son del mismo tipo: no es lo mismo adelgazar que haber adelgazado (= estar ya delgado), aprender y haber aprendido, sanar y haber sanado.

Pero he aquí otra realidad: el hombre pensando, 'teorizando', meditando. Pensar es un cambio en el hombre. De ser el que no piensa en A pasa a ser el que piensa en A. Ese pasar es, precisamente, pensar. *Pasar* a pensar A es *estar* ya pensando A y seguir pensando la misma A mientras dure ese pensar. De otro lado, por 'no pensar en A' el hombre, he de entenderse 'no pensar actualmente A', pero estar siempre en potencia de ello. Como todo movimiento, pensar es liberación de la potencia en cuanto tal. Pero aquí el cambio no es distinto de su término, como lo es ennegracerse de ser negro. En el cambio que es pensar, el término, aquello a que se va, está ya en el cambio, el término es inmanente al cambio o, dicho en otra forma, el cambio no se produce en beneficio de un ser otro que él, sino del

[29] *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 18-36. Este pasaje, omitido en algunos manuscritos, pero de autenticidad segura, no aparece en la traducción de Guillermo de Moerbeke, y, por tanto, en el comentario de Santo Tomás. Bessarión tampoco lo traduce.

[30] *De anima,* II, 5.

[31] Prólogo a la *Historia de la Filosofía,* de Bréhier (*O. C.,* VI, p. 410-17).

propio cambio. Intentemos expresarlo en otra forma: todo movimiento es un hacer o hacerse algo; a saber: su término. En el construir se construye la obra. Construir es el hacer, obra es lo hecho, y cuando aquél llega a la obra, concluye, quedando ésta. Pero imagínese que la obra a que aspiramos consiste precisamente en un hacer, como cuando lo que nos proponemos no es ir a un sitio, sino pasear. En el pensar hay, como en todo cambio, tránsito y paso, pero en éste se da la condición paradójica de que el pensar no es pasar a *otra* cosa, sino que, al contrario, es un incremento, marcha, avance o 'progreso hacia sí mismo' —εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις.

...Todo el párrafo del *Tratado del Alma,* a que la cita ahora comentada pertenece, tiembla de indecisión. 'No es acertado llamar cambio —alteración— a la meditación o habría tal vez que distinguir dos géneros de cambio'...

Si hubiera Aristóteles insistido más en la cuestión que descubre y le azora, se le habría impuesto esta inmediata consecuencia: que el cambiar o moverse *tipo* 'pensamiento', al ser por él contrapuesto al 'cambio a lo otro' (alteración, traslación, etc.), esto es, a lo que él llama *sensu stricto* movimiento, reclama una definición también opuesta a la de éste. Y si ha dicho que el 'movimiento' es la potencia en cuanto actualidad, el pensar sería el acto convirtiéndose en potencia de sí mismo, la actualidad en cuanto potencia... El paso de la potencia inicial, la actualidad en cuanto potencia... El paso de la potencia inicial al acto de pensar no implica *destrucción de la potencia, sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan*" [32].

Todavía hay más. En el pasaje del *De anima* citado por Ortega, Aristóteles dice que los modos de ser humanos, como el meditar o pensar, no son propiamente *alteraciones* (ἀλλοίωσις), o si lo son, lo son en otro sentido. La alteración, en efecto, es una μεταβολὴ εἰς ἄλλο,

[32] *O. C.,* VI, p. 412-15. En el comentario de Ortega hay otras muchas cosas más, porque rebosa de ideas fértiles; pero aquí sólo me interesa iluminar con él mi afirmación anterior de que los esquemas aristotélicos materia-forma, potencia-acto son insuficientes *desde su propio punto de vista* para explicar la sustancia, justamente en la medida en que se trata de realidades más verdaderamente sustanciales. Los entes naturales se explican menos bien que los artificiales; peor aún los vivientes; por último, después de montar su teoría sobre la idea de potencia y acto (en el sentido de actualización o *entelékheia*) y de *kínesis,* le queda como "excepción" marginal la de los modos de ser de lo humano; y como el hombre es, dentro del mundo sublunar, el ente ontológicamente superior y más sustancia, esto quiere decir que la idea más honda que Aristóteles tiene de ésta se escapa del esquema de su interpretación tradicional. La cuestión se hace aún más aguda si se pasa del hombre a Dios.

un cambio a lo otro, mientras que el pensar es literalmente lo contrario, ἐπίδοσις εἰς αὐτό, progreso hacia sí mismo [33]. Esto tiene relación estrecha con la idea, antes examinada, de que las potencias adquiridas y racionales sólo se actualizan mediante una *órexis* o *proáresis,* y por ello el hombre, además de tener *zoé* —vida como actualización biológica de sus potencias congénitas—, tiene un *bíos* que ha tenido que elegir, porque "difieren mucho las vidas de los hombres" [34], y cuya forma superior y más humana es precisamente la *theoría,* es decir, ese modo excepcional de "movimiento" que en rigor no lo es, sino *enérgeia,* y que se nutre de potencialidad.

Al llegar aquí termina nuestro largo y tal vez vertiginoso rodeo a través de la metafísica aristotólica, y nos encontramos en el lugar preciso en que se plantea el problema radical de la *Política.* "Si existe algún fin de nuestros actos —escribe Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*— que queramos por él mismo y las demás cosas por él, y no elegimos todas las cosas por otra distinta (pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano), es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? Y si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parece, pues, que será el de aquella ciencia o facultad que domine y dirija de modo eminente a todos los demás. Tal es, evidentemente, la política" [35]. Y más adelante agrega: "Volviendo a nuestro tema, puesto que todo conocimiento y toda elección desean algún bien, digamos cuál es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero al preguntarse qué es la felicidad, dudan y no lo explican lo mismo el vulgo y los sabios" [36].

Es evidente que sólo el penoso recorrido anterior da su pleno sentido a estos párrafos y muestra que no son plausibles trivialidades, sino el enunciado del problema mismo de la realidad humana, entendida como un cierto *modo de vida* que se *elige* en vista de un bien, el cual no es un fin externo y ajeno a la actividad misma de

33 εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν. *De anima,* II, 5, 417 b 6-7.
34 πολὺ διαφέρουσιν οἱ τῶν ἀνθρώπων βίοι. *Etica a Eudemo,* I, 4, 1215 a 25.
35 *Etica a Nicómaco,* I, 2, 1094 a 18-18.
36 *Etica a Nicómaco,* I, 4, 1095 a 14-22.

que se trata, sino intrínseco al vivir mismo, y que se llama *felicidad.*

Y al formular, en la última página de la *Etica a Nicómaco,* el programa de la *Política* —sobre el que volveremos en seguida— advierte Aristóteles, recogiendo el viejo tema de la investigación socrática y usando la misma expresión que nos conserva Jenofonte [37], que su propósito es *llevar a la perfección posible la filosofía de las cosas humanas*: ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ [38]. Esta es, en su forma concreta y operante, aquella tercera raíz filosófica del pensamiento político griego, tal como condiciona y pone en marcha la dimensión más viva y profunda de la *Política* aristotélica.

12. El programa de la política

Al final de la *Etica a Nicómaco,* Aristóteles formula y razona el programa de la *Política,* de un modo que se aproxima mucho a la labor realizada en este libro, y que muestra hasta qué punto la *Etica* y la *Política* no son en su mente sino dos partes de una misma disciplina, dos etapas de una tarea intelectual única. Convendría citar textualmente este pasaje y subrayar algunos puntos de él, para ver cómo tiene Aristóteles bastante conciencia de las tres fuentes del pensamiento político que antes consideramos y precisar con rigor cuál es el tema filosófico central de su *Política.* El capítulo 9 del libro X de la *Etica* termina con estas palabras:

"Así, pues, ¿debemos considerar después de esto de dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o diremos, como en los demás casos, que ha de recurrir a los políticos? Parecía, en efecto, que esto era parte de la política. Pero ¿no es distinta la índole de la política de la de las demás ciencias y facultades? En las otras, en efecto, son los mismos los que transmiten la facultad y los que la ejercitan, como los médicos y los pintores, mientras que la política profesan enseñarla los sofistas, pero ninguno de ellos la ejerce, sino los hombres de Estado, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta facultad y experiencia más que por la reflexión; en efecto, no parecen escribir ni leer sobre estas cosas (y, sin embargo, sería seguramente mejor que escribir y leer discursos judiciales y deliberativos), ni haber hecho políticos a sus hijos, o a algunos otros de sus amigos. Y sería razonable que lo hicieran si pudieran, pues ni habrían podido dejar nada mejor a las ciudades, ni preferirían para ellos mismos ni para sus se-

37 *Memorables,* I, 1, 16: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο.
38 *Etica a Nicómaco,* X, 9, 1181 b 14-15.

res más queridos ninguna otra posesión a la de esta facultad. La experiencia parece, ciertamente, contribuir a ella no poco; de no ser así, los hombres no llegarían a ser políticos por la costumbre de la política, y por esta razón los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, la experiencia. Los sofistas que la profesan están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En general, en efecto, no saben ni de qué índole es ni sobre qué género de cuestiones versa; si lo supieran, no dirían que es lo mismo que la retórica, ni que es inferior a ella, ni creerían que es fácil promulgar leyes reuniendo las más renombradas, puesto que se pueden escoger las mejores; como si la selección no requiriera inteligencia, y el juzgar no fuera lo más difícil, como en lo que se refiere a la música. Porque los que tienen experiencia de cada cosa juzgan bien las obras y entienden por qué medios y de qué manera se realizan, y qué elementos armonizan con los demás; pero los que no tienen experiencia pueden darse por contentos si no se les oculta si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Y las leyes parecen ser las obras de la política. ¿Cómo, pues, podrá uno de ellos aprender a ser legislador o a juzgar a los mejores? Los médicos, en efecto, tampoco se hacen con los tratados, aunque éstos intentan decir no sólo los remedios, sino también cómo curar, y cómo es preciso cuidar a cada uno, distinguiendo las constituciones (ἕξεις). Pero estas cosas parecen ser provechosas a los experimentados, e inútiles a los ignorantes. De la misma manera, pues, las colecciones de leyes y de constituciones podrán ser utilísimas para los que pueden contemplar y juzgar qué está bien o lo contrario y qué disposiciones se adaptan a cada caso; pero los que sin ningún hábito recorran tales cosas no podrán juzgar acertadamente, a no ser por casualidad; sin embargo, quizá adquieran pronto una mayor comprensión para estas cosas.

"Así, pues, ya que nuestros antecesores han dejado sin explorar el campo de la legislación, será quizá mejor que nosotros lo examinemos y, en general, lo referente a la forma de gobierno (πολιτεία), a fin de perfeccionar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία). Y así, primeramente, si nuestros antepasados han tratado bien parcialmente alguna cuestión, intentaremos examinarla; después, reuniendo todas las formas de gobierno, procuraremos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada clase de constituciones, y por qué causa unas son bien gobernadas y otras al contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver más fácilmente cuál es la mejor forma de

gobierno, cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir. Comencemos, pues, a tratar de esto" [39].

Aristóteles señala que la política presenta una curiosa diferencia respecto de las demás disciplinas; en ella no coinciden los que la ejercen y los que la enseñan; echa de menos un pensamiento político real "técnico", como antes dije, procedente de la experiencia, de la lucha con las dificultades reales del gobierno. Aristóteles se propone remediar esta deficiencia; en este pasaje de la *Etica* no sólo anuncia el examen de las constituciones existentes en diversas ciudades, que lleva a cabo en la *Política,* sino también la colección de constituciones —al parecer 158— que recopiló en largos años y de las que sólo se ha salvado la *Constitución de Atenas,* hallada en un papiro egipcio por Sir Frederick G. Kenyon y publicada en 1891. Hay que tener presente que en Aristóteles, como veremos luego en detalle, es sumamente pronunciado el desplazamiento hacia la consideración de los hechos históricos y del funcionamiento real de las diversas formas de gobierno; los libros VI-VIII en el orden de Newman, adoptado por nosotros (IV-VI en la ordenación tradicional), están dedicados a estos temas, y constituyen lo más peculiar y característico de la *Política* aristotélica.

Respecto a los ideales de *politeía,* que eran el contenido principal de los escritores políticos de la época —principalmente sofistas—, el desinterés de Aristóteles es manifiesto. No quiere esto decir que no aparezca la cuestión largamente tratada en su *Política,* e incluso ha sido la parte de ella más atendida y estudiada, precisamente porque es lo que se ha solido buscar en este tipo de tratados. Pero Aristóteles, que sigue la norma establecida por ese género literario, discute extensamente las opiniones ajenas sobre la cuestión y añade una más a esta clase de obras, tiene una actitud reservada y crítica frente a todo ello. Recuérdese el comienzo del libro II, donde Aristóteles, al decir que se propone considerar cuál es el mejor régimen, añade una restricción significativa; "para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos (κατ' εὐχήν)"; es decir, se trata de un modelo ideal, por tanto irreal y probablemente irrealizable, que sólo podría llevarse a efecto en una conjunción favorable de la naturaleza y la fortuna. Un poco más adelante, al criticar los raciocinios de Platón en la *República* y en las *Leyes,* advierte Aristóteles: "Las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles" [40]. Y en el mismo pasaje antes citado, del comienzo del libro II, se siente

[39] *Etica a Nicómaco,* X, 9, 1180 b 28-1181 b 23.
[40] *Política,* II, 6, 1265 a 17-18.

obligado a justificar el ocuparse del régimen ideal, después de haber examinado, no sólo las teorías, sino las constituciones existentes en varias ciudades, para que "el buscar otra solución aparte de ellas no parezca simplemente un capricho de sofista, y se vea que recurrimos a este método por no ser buenas las actualmente existentes" [41]. Lo que ocurre es que Aristóteles, como veremos más adelante, tampoco creía en la eficacia de ese método, ni, por tanto, en la *politeía* ideal.

Por último, lo verdaderamente operante en el pensamiento político de Aristóteles es, como hemos visto, su raíz filosófica, que lo lleva a cifrar en el destino de la *pólis* la posibilidad de la felicidad humana. Pero lo importante es esto: si bien es cierto que Aristóteles hace una tipología de las posibles formas de vida humana (βίοι) y encuentra que hay una en sí misma superior a las demás, y que es la vida teorética, y aunque considera la vida del individuo y la felicidad esencialmente ligadas a la *pólis,* sus esperanzas respecto de ésta son muy limitadas, y sustituye el ideal abstracto de una *politeía* que sea la mejor en absoluto por lo que podríamos llamar un ideal restringido o "negativo", en que lo que se pide a la *politeía* son dos cosas: desde el punto de vista del individuo, que *permita* el desenvolvimiento de la vida personal y, por consiguiente, haga *posible* la felicidad, aunque no se confía en que positivamente la produzca ni garantice; desde el punto de vista de la *pólis,* que exista efectivamente y que sea *estable,* que tenga *seguridad* (ἀσφάλεια). Este último es, a mi juicio, el concepto decisivo del pensamiento político de Aristóteles. Este, que parte de un problema estrictamente filosófico, va a ir a parar, a través de la construcción de una *politeía* según las normas de los tratadistas contemporáneos, a la cuestión que verdaderamente le importa: la realidad efectiva de la *pólis* y la seguridad o *aspháleia* de los regímenes. Este es el momento de preguntarse por el problema fundamental de la *Política* aristotélica.

13. La realidad de la "pólis"

El problema más difícil que se plantea desde este punto de vista, no sólo en Aristóteles, sino en todo el pensamiento griego, es el de hasta qué punto sus tratados políticos afectan o no a la realidad *social.* Cuando se habla de *pólis,* cuando se habla de comunidad o *koinonía,* ¿se trata de sociedad o de Estado? ¿Tiene siquiera sentido para los griegos esta distinción? En todo caso, sea o no sociedad

41 *Política,* II, 1, 1260 b 33-36.

la *pólis*, ¿hay otras sociedades? Y ante todo, una cuestión más grave: aparte de cuál sea el *tipo* de realidad de la *pólis*, ¿tiene propiamente *realidad*? Porque el atomismo social de los sofistas, análogo al físico de Leucipo y Demócrito, partía de la realidad individual y de su egoísmo, y propendía a interpretar la ciudad como mero pacto o convenio, sin realidad propia [42].

Al menos en este punto, la posición de Aristóteles es clara: la *pólis* —en general la *koinonía*— tiene realidad, es "una de las cosas naturales" (τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί), y "el hombre es *por naturaleza* un animal social" (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) [43]. ¿Por qué? Aristóteles apela a la *necesidad* y el *origen* de las ciudades; los dos capítulos primeros del libro I de la *Política* pretenden justificar la realidad de la *pólis* y su génesis. El *genus proximum* a que pertenece la especie *ciudad* es la *comunidad* o *koinonía*; ésta se constituye en vista de un fin, y, por tanto, de un bien. La diferencia entre las comunidades no es meramente cuantitativa, sino cualitativa y verdaderamente específica: Aristóteles intenta hacer una investigación de los elementos de la ciudad, para comprobar el carácter natural y necesario de ellos y del complejo superior llamado *pólis*. La comunidad más elemental y sencilla es la *casa* (οἰκία), la unidad "familiar" en sentido antiguo —hombre y mujer, hijos, esclavos—; la incorporación de varias casas. hasta formar una "colonia" de ella, originariamente del mismo linaje, es la *aldea* (κώμη); la incorporación de varias aldeas constituye la *ciudad* (πόλις), que es la comunidad perfecta y suficiente. La cosa parece clara, pero ahora es cuando hay que extremar la precisión y la cautela.

La casa, en efecto, está constituída por relaciones necesarias y naturales: el hombre y la mujer, para la generación; el señor y el esclavo, para la seguridad y la cooperación económica, como jefe y director el primero, como ejecutor material de sus previsiones el segundo. La casa es, pues, la comunidad *natural* constituída para satisfacer las necesidades *cotidianas*. En cambio, la aldea, agrupación de casas, es una comunidad constituída en vista de las necesidades *no cotidianas*. La ciudad, por último, comunidad perfecta de varias aldeas, es *suficiente*, y su fin originario fueron las necesidades de la vida, pero después es el *vivir bien*. Ahora bien, de este razonamiento parece inferirse el carácter natural de la casa, pero nada más; la formación de aldeas y ciudades sería algo que acontece o no, sin nece-

42 Véase Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. J. Marías), libro II, sección II, cap. VII (p. 229-47).

43 *Política*, I, 2, 1253 a 2,3.

sidad intrínseca, y se trataría de realidades derivadas y que en modo alguno se seguirían sin más de la naturaleza y del hombre. En la mente de Aristóteles, sin embargo, no es así. "Toda ciudad es por naturaleza —escribe—, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa" [44]. Y poco después agrega: "La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte" [45]. ¿Qué quiere decir esto?

Tenemos que invertir la marcha que nos parecía normal en el raciocinio; en lugar de tomar como punto de partida *primero* la unidad más elemental, la casa, y predicar de ella el carácter natural, al menos de manera eminente, tenemos que pensar que lo primero y anterior desde el punto de vista de la naturaleza es la ciudad, porque ésta es el *fin* de las otras comunidades, su perfección, y a ella tienden. En la casa y en la aldea está ya presente la ciudad, como el *télos* o fin que las *constituye,* por tanto, como su principio *natural.* Casa y aldea son modos deficientes e incompletos de la comunidad, que sólo alcanzan su plena *realidad* en la *pólis.* Y esto es precisamente la naturaleza: lo que cada cosa es, una vez acabada su generación. La anterioridad cronológica de las comunidades inferiores —en la cual tampoco insistiría especialmente Aristóteles, porque su propósito no es trazar una evolución histórica— no es incompatible con la prioridad real y natural de la ciudad. El hombre está destinado *naturalmente* a vivir en la ciudad, y si no lo hace es porque *no ha llegado a ello,* pero está en camino, o porque no es propiamente un hombre, sino menos o más; o una bestia o un dios [46].

Pero entonces hay que preguntar a Aristóteles más perentoriamente cuál es el principio de esa comunidad; dicho en otros términos: por qué el hombre está destinado por la naturaleza a vivir en una ciudad, y por qué, no obstante, puede no hacerlo, de hecho no lo hace sino desde cierta fecha, y el primero que fundó y estableció las ciudades fue causa de los mayores bienes. Es decir, cómo la ciudad puede ser, a la vez, "natural" y contingente, de origen histórico.

En este punto se manifiesta a la vez la genial penetración de Aristóteles y la limitación de la forma de su pensamiento. Parte del hecho de que el hombre es el único animal que tiene *palabra* (λόγος);

44 *Política,* I, 2, 1252 b 30-34.
45 1253 a 19-20.
46 1253 a 29.

los demás animales tienen sólo *voz* (φωνή), que es signo del dolor y del placer, que los animales se significan y comunican mutuamente; la palabra tiene otra función superior: *decir* qué es bueno y malo, justo o injusto, conveniente o dañoso; "la comunidad de estas cosas —escribe— es lo que constituye la casa y la ciudad" [47]. ¿Qué quiere decir esto?

Dolor o placer son asuntos privados; algo me es grato o penoso, sin más. Pero bueno o malo, justo o injusto son condiciones que tienen *las cosas*; son éstas las que *son* buenas o malas; la palabra, el *lógos,* enuncia y dice lo que las cosas *son,* pone patente y al descubierto su *verdad* (ἀλήθεια). Por esto, mediante la palabra los hombres pueden manifestar la verdad, que no es privada de cada cual, porque es *de las cosas,* y pueden ponerse de acuerdo sobre ellas; este acuerdo o *concordia* (ὁμόνοια) se manifiesta en la ὁμολογία o acuerdo verbal, que a la vez es su causa; por esto las cosas, más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser *comunes* y comunicadas. La verdad y el decir hacen posible la *comunidad.*

Hay que preguntarse por qué es así, por qué los hombres necesitan saber lo que son las cosas, y para ello no les basta con una mera voz expresiva, sino que necesitan un *lógos* significativo. Aristóteles —y ésta es su limitación— no intenta *derivar* esa necesidad: parte del mero *hecho* de que el hombre tiene palabra, y lo conjuga con el "principio" general y abstracto de que la naturaleza no hace nada en vano; con esto, en rigor se renuncia a entender. Si el hombre tiene palabra, y la naturaleza no hace nada en vano, el hombre tiene que ser un animal social: éste es el raciocinio de Aristóteles [48]. Más bien habría que descubrir y justificar por qué el hombre *necesita* palabra, por qué no tiene más remedio que decir lo que las cosas son y ponerse de acuerdo con los demás, en lugar de partir de las facultades de que está dotado.

Pero Aristóteles tiene una frecuente perspicacia que le hace descubrir la verdad hasta cuando en último rigor no la busca. El final del capítulo da más de lo que promete, y en parte corrige la deficiencia de los supuestos en que se basa. El hombre perfecto —dice— es el mejor de los animales, pero sin ley ni justicia es el peor; esto es un lugar común en el pensamiento griego [49]; pero Aristóteles no se queda en ello, sino que agrega: "la peor injusticia es la que tiene

[47] 1253 a 18.
[48] 1253 a 9-10.
[49] Cf. Hesiodo: *Trabajos y días,* V, 275 y ss.; Herodoto, IV, 106; Platón: *Protágoras,* 327 d-e; *Leyes,* 765 e.

armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas" [50]. Es decir, dadas las dotes naturales de que el hombre dispone, todavía no se sabe lo que va a hacer. Las cosas se definen por su función y sus facultades o potencias, había dicho unas líneas más arriba [51]. Hay que poner esto en relación con la distinción que vimos antes, en el capítulo II, entre las potencias congénitas y las adquiridas. Estas últimas, y así las potencias racionales, de que aquí se trata, no se actualizan automáticamente cuando están dadas, y con ellas las condiciones de su ejercicio; se pueden actualizar en opuestas direcciones, hacia los contrarios, y es menester decidir en un sentido o en otro. No basta con la nuda potencia; hace falta además un *deseo* o una *elección*. Y para elegir, para poner en marcha la *proaíresis* capaz de actualizar sus potencias adquiridas, el hombre necesita saber qué es bueno o malo, qué es justo y qué es injusto.

La convivencia (συζῆν) requiere, pues, que sea común el sentido en que funcionen las potencias humanas, y por tanto un acuerdo sobre lo que son las cosas y sobre su justicia. Sólo así es posible la *felicidad* (εὐδαιμονία). La existencia de la comunidad, en esa forma concreta del acuerdo o concordia, es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos, y, por consiguiente, para que éstos sean felices. El tema de Platón en la Carta VII resuena, en otro tono, desde las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles. El sentido de la vida humana y la felicidad están en juego. Y como ese acuerdo reclama —como ya afirmaba enérgicamente Sócrates— saber *qué es* lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, el Estado, el gobernante, mandar, obedecer, etc.; en suma: conocer la *verdad* acerca de las cosas de la vida, la ciencia que se pregunta por el hombre y por el blanco que, como un arquero, debe buscar para su vida, tiene que culminar en una investigación acerca de la *pólis*. Esta es la razón de que Aristóteles se vea obligado a hacer una *Política* "para llevar a la perfección posible la filosofía de las cosas humanas".

14. "Pólis" y "politeía"

Aristóteles llama a ese acuerdo que hace posible la vida de la ciudad *nómos*, ley; y esto es decisivo. De todos los pensadores griegos, es Aristóteles el que está más cerca de advertir la realidad *social*, pero

50 1253 a 33-34.
51 1253 a 23.

en definitiva, como a todos ellos, se le escapa. Los helenos veían lo que nosotros llamamos sociedad bajo la especie de la *pólis,* palabra que sólo con cierta violencia puede traducirse por "Estado", y que es mejor verter con el término "ciudad", porque decir "Estado" es precisamente dar por resuelto ya el problema. En todo caso, la *pólis* es la comunidad *civil,* pero a la vez, literalmente, la comunidad *política.* Esto es, la *pólis* no es el "Estado", sino que el término señala una realidad con muchas facetas, que excede de lo estrictamente estatal, porque es una sociedad íntegra; pero la perspectiva en que esa sociedad se ve y se interpreta, es ciertamente estatal; podríamos decir, para buscar una expresión clara, que la *pólis* es la interpretación estatal de la sociedad.

El hecho es que Aristóteles anda muy próximo al descubrimiento de la realidad social como distinta de la *pólis,* y ello por la misma vía que suele conducir a los grandes descubrimientos: la disociación de las cosas que se dan juntas, el análisis. Porque Aristóteles reconoce que hay otras "comunidades" o κοινωνίαι —no digamos todavía sociedades— aparte de la *pólis*: por debajo de ella, como elementos constitutivos suyos, la casa o familia y la aldea; por encima, como unidad más vasta y distinta, eso que llama, sin demasiada precisión, *éthnos.* Lo que ocurre es que, una vez vistas esas realidades, no sabe demasiado qué hacer con ellas; y en lugar de recurrir de todas estas "comunidades" —incluída, por supuesto, la *pólis*— a su sustrato básico, en el cual se dan y que las hace posibles —con lo cual probablemente hubiese tropezado con la realidad *social* en sentido estricto y originario—, se atiene, *more hellenico,* a la *pólis,* entiende en función de ella todas las demás comunidades y ensaya, una vez más, su interpretación estrictamente *política.* Por eso Aristóteles, en lugar de avanzar hacia una posible "sociología", escribe una *Política,* vuelve a trazar un ideal de *politeía* y reincide en la mayoría de los tópicos tradicionales, desde Hipódamo hasta Platón. Pero, al mismo tiempo, sus experiencias personales, sus enormes conocimientos empíricos y su genial fidelidad a las cosas existentes le impiden quedarse ahí; su intuición rebosa constantemente del marco fijado por el "género literario" que cultiva, y por eso su *Política,* bien distinta de las anteriores, es bastante más que una "política".

Por lo pronto, al preguntarse por el fin de la ciudad, hay siempre en Aristóteles cierta vacilación. De un lado, tiene presente la utilidad recíproca, y por tanto la diversidad de funciones de gobierno y obediencia en que consiste el régimen o constitución; es decir,

el aspecto político de la ciudad. Pero, de otro lado, no se le escapa a Aristóteles el hecho mismo de la *convivencia* como tal, como *forma de vida,* "aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo"; la razón de ello es que "quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente —agrega— que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural" [52]. Ahora bien, esta mera convivencia adquiere *forma* en la *pólis.* En ella es donde hay un orden (τάξις), especialmente en cuanto al poder, donde cabe una *configuración* rigurosa y perfecta de la vida política. Dicho con otras palabras: la razón de que Aristóteles, a pesar de vivir en tiempos de Alejandro —como tanto se ha repetido—, a pesar de asistir al vencimiento de las ciudades y al establecimiento de grandes monarquías territoriales, permanezca afincado en la idea de ciudad, es que, entre todas las comunidades, es la *pólis* la que tiene *politeía.* ¿Qué significa esto?

La única comunidad que tiene una estructura precisa y suficiente es la ciudad, porque es una unidad compuesta de una pluralidad de individuos de varias clases, con carácter estrictamente cualitativo; una unidad funcional. Si la ciudad se hace demasiado unitaria, dice Aristóteles, dejaría de ser ciudad y se convertiría en casa o en un individuo; a la inversa, el *éthnos,* la "nación" en sentido antiguo, el "pueblo" —las expresiones son vagas porque lo es su objeto—, carece de unidad, sus miembros no se conocen entre sí: al tercer día de tomada Babilonia, muchos de sus habitantes no se habían enterado [53]. Cuando se dice que Aristóteles estaba ciego para el mundo que estaba forjando su discípulo Alejandro, y que permanecía tercamente apegado a la *pólis,* se comete, creo yo, cierta confusión: Aristóteles estaba persuadido —ya veremos hasta qué punto— de la crisis de la ciudad, pero sólo en ella veía posibilidad de *constitución,* de *politeía.* Las conquistas de Alejandro, la organización de los nuevos territorios, incluso la nueva ordenación de la Hélade bajo la supremacía macedónica, eran fenómenos militares, económicos, históricos, pero que quedaban fuera del área estricta del problema *político.* Y hay que decir que tenía razón, y que la historia del helenismo sólo resulta comprensible si se advierte que las consecuencias de la expansión heleno-macedónica no lograron nunca *realidad política* adecuada, y por debajo de ellas persistieron las ciudades como tales, suje-

52 *Política,* III, 6, 1278 a 20-23.
53 *Política,* II, 2, y III, 3.

tos efectivos de la vida política aun después del siglo IV, por ser las únicas comunidades capaces de constitución. Y esto obliga a preguntarse con más rigor: ¿qué es *politeía*?

Una ciudad —dice Aristóteles— no es una mera unidad de lugar, ni un recinto rodeado de murallas, porque se podría cercar así todo el Peloponeso, o hacer que los mismos muros abarcasen Megara y Corinto, y no habría una ciudad. Tampoco se trata de una ley o convenio de mutua ayuda y que sirve para evitar la injusticia; esto será una alianza, si se quiere, pero no una ciudad. Cuando ésta existe, se darán ciertamente esas condiciones, pero ellas no bastan. "La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia" [54]. Se entiende, una empresa común y no la *mera* convivencia.

Hay que insistir en el carácter *común* de esa empresa. Aristóteles se pregunta qué es lo que hace que la ciudad sea *la misma*; ni el lugar ni la continuidad de la raza son bastantes; hace falta un principio de otro orden. La comunidad de los ciudadanos en la *pólis* es como la de los marinos en la navegación. En ambas se da la misma división de funciones, la misma cooperación, la misma comunidad dinámica de la empresa realizada, dentro de un orden: "La seguridad de la navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los marinos la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen" [55]. Por esta razón, "si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituído por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma de su composición" [56].

La *politeía*, el régimen o constitución, es, pues, efectivamente, lo que da *forma* a la ciudad, aquello que la *constituye*. "Régimen político es la organización de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano y cuál el fin de la comunidad en casa caso" [57]. Pero esto ha de tomarse más en serio de lo que

54 *Política*, III, 9.
55 *Política*, III, 4, 1276 b 26-29.
56 *Política*, III, 1276 b 1-8.
57 *Política*, VI (IV), 1, 1289 a 15 y ss.

a primera vista podría parecer. La constitución es el principio rector de la ciudad, es su *forma de vida*: ἡ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως [58]. Platón decía que la *politeía* es "imitación de la vida mejor" (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου) [59]. Lo que para el hombre individual es la forma de vida que se elige, el βίος que hace que cada uno sea un cierto tipo humano, es para la *pólis* su constitución o *politeía*. Y como la vida individual sólo puede realizarse dentro de la *pólis*, condicionada por ella, esto nos devuelve al comienzo de la *Etica a Nicómaco*, donde Aristóteles dice expresamente que el conocimiento del blanco que, como arqueros, tenemos que buscar para nuestra vida pertenece en última instancia a la política.

Esto nos conduce a un grupo de cuestiones que aclaran el sentido de la *Política* aristotélica. En el capítulo II vimos cómo Aristóteles, al tropezar con la *politeía* ideal de Hipódamo de Mileto, sentía una profunda alarma y se planteaba la cuestión decisiva de qué son las leyes y si pueden cambiarse. "Algunos se preguntaban —escribe— si es perjudicial o conveniente para las ciudades cambiar las leyes tradicionales en el caso de que haya otra mejor" [60]. Y agrega: "podría parecer que es mejor el cambio; es indudable al menos que tratándose de las otras ciencias es conveniente el cambio: por ejemplo, la medicina, la gimnasia y en general todas las artes y facultades se han alejado de su forma tradicional, de modo que, si la política se ha de considerar como una de ellas, es claro que con ella tendrá que ocurrir lo mismo". A continuación, Aristóteles insiste en la imperfección y tosquedad de las leyes primitivas, y en la inconveniencia de persistir en las opiniones antiguas. Pero esto no es más que un primer aspecto del problema, que oculta otro mucho más grave. Y escribe estas palabras, de las que pende todo el sentido de la *Política* tal como la entiende Aristóteles, tal como la condiciona el precipitado intelectual de las experiencias históricas de un siglo: "De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parecerá requerir mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino el introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con

58 *Política*, VI (IV), 11, 1295 a 40.
59 *Leyes*, 817 b.
60 *Política*, II, 8, final.

las artes es también errónea; *no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo,* de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley."

Frente a la frivolidad de los teóricos de las constituciones y de los *juristas,* Aristóteles vira en redondo y pone la proa hacia lo que pudo ser su sociología. No se puede comparar una ley con un arte; la ley, el derecho, es una realidad social, en modo alguno una idea, una "norma"; no se trata primariamente de que sea mejor o peor, sino de que *sea*; se entiende, de que sea ley efectiva. No es posible manejar el derecho como una ideología o una disciplina intelectual, porque es otra cosa bien distinta. ¿Cuál? Una *fuerza,* dice por dos veces Aristóteles. Y esa fuerza es una fuerza social, un uso (ἔθος) que sólo se engendra y constituye con mucho tiempo (διὰ χρόνου πλῆθος). No se puede especular con las realidades sociales y políticas, con el derecho y la constitución, porque por detrás de esas ideas late el tremendo hecho de la *pólis,* de la convivencia humana, en que intervienen las potencias más misteriosas y terribles del mundo: la naturaleza, la fortuna y el tiempo (φύσις, τύχη, χρόνος). La ciudad es una cosa sagrada, tras de la cual sintió siempre el griego la mano de los dioses. Algo demasiado grave para que venga ahora cualquier Hipódamo con su melena larga y sus extravagancias, con su frivolidad racionalista, a sacarse de la cabeza cómo tiene que ser.

El estrato más profundo de la constitución, la sustancia de la *pólis,* no son siquiera las leyes escritas (κατὰ γράμματα νόμοι), imaginadas y legisladas por alguien en una fecha determinada, que al fin y al cabo son de algún modo ideas; son más importantes y versan sobre cosas más importantes las leyes consuetudinarias (κατὰ τὸ ἔθος) los *usos,* en suma; y si es más seguro el hombre que gobierna que las leyes escritas, más seguras y potentes que él son las leyes consuetudinarias [61]. En los usos, siempre antiguos, engendrados a lo largo del tiempo, que por eso se hacen obedecer y ejercen su imperio, reside toda la fuerza de la comunidad, y con ella la seguridad de la vida humana.

15. La seguridad como tema de la política

Cuando Hipódamo, sin ser político, un tanto irresponsablemente, se puso a escribir sobre el régimen mejor, todavía las ciudades grie-

[61] *Política,* III, 16, 1287 b 5-8.

gas descansaban sobre una sólida base de creencias. Es cierto que ya empezaban a cuartearse algunas; desde mediados del siglo v, por las razones antes dichas (cap. I), la vida de las ciudades griegas había iniciado una peligrosa transformación. La filosofía naturalista de los jonios y la sofística fueron causa, ciertamente, de ella; pero hay que subrayar que en su origen fueron más bien efectos de esa nueva situación. En Atenas, como es sabido, las nuevas ideas, en especial la filosofía, aparecen tardíamente. El primer filósofo que reside en Atenas era jonio —Anaxágoras—; hasta Sócrates no hay ningún filósofo que sea ateniense. Las *Nubes* de Aristófanes, que son del año 423, presentan la reacción hostil y ya alarmada frente a la irrupción de una nueva forma de vida; pero esa hostilidad va acompañada de ignorancia, y por eso se confunden, más o menos voluntariamente en Aristófanes [62], de seguro sin ninguna voluntad en su público, las dos corrientes intelectuales distintas: la "fisiología" jónica y la sofística. Aristófanes, al satirizar a Sócrates y sus discípulos, no sabe siquiera cómo llamarlos, ni a ellos ni a su escuela —σοφισταί, φροντισταί, φροντιστήριον—; el hecho mismo de que tal "escuela" no existiera subraya su falta de familiaridad con el grupo y, por tanto, de precisión y claridad. Pero el que en las *Nubes* se enfrenten el "discurso justo y el injusto" (δίκαιος καὶ ἄδικος λόγος) y se contrapongan la educación antigua y la corrupción moderna, es suficientemente significativo e inequívoco.

Cuando Aristóteles escribe su *Política* han pasado casi cien años. El proceso que se iniciaba en tiempos de Hipódamo, Sócrates y Aristófanes está consumado. Aristóteles, que propiamente, como observa Jaeger [63], era un hombre sin Estado, ha asistido a la liquidación de una época histórica, y además su información le ofrece un repertorio de vicisitudes políticas casi inagotable. En su mente se decanta una convicción fundamental: la vida de las ciudades es esencialmente insegura; las constituciones todas están afectadas por una radical inestabilidad; disensiones y revoluciones las amenazan, se pasa de unas a otras; ninguna de las formas políticas perdura fácilmente. Y esto es lo más grave: la constitutiva inseguridad de los regímenes, y por tanto de las ciudades; la situación precaria de la convivencia, y con ello de la vida individual. Este es el problema fundamental de la *Política*.

Por esto, los dos últimos libros VII-VIII (V-VI en la ordenación

[62] Véase Heinrich Maier: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (1913), p. 157-163. También Jaeger: *Paideia*, I.

[63] *Aristóteles*, p. 456.

tradicional), están dedicados a investigar minuciosamente y con enorme acumulación de datos las causas de revolución en todos los regímenes y los remedios que pueden ponerse a ello. Hay un momento en que Aristóteles expresa con plena claridad su punto de vista: "Para el legislador —escribe— o para los que quieren establecer un régimen de esta naturaleza, no es el único ni el mayor quehacer establecerlo, sino más bien conservarlo, pues de cualquier manera que esté constituído, no es difícil que dure un día o dos o tres. Por eso, partiendo de los medios de conservación y de destrucción que antes hemos considerado, deben tomarse las medidas necesarias para su seguridad, previniendo los factores de destrucción y estableciendo leyes, tanto no escritas como escritas, de tal naturaleza que comprendan en el mayor grado posible lo que conserva los regímenes, y no debe considerarse como democrático u oligárquico aquello que contribuya a que la ciudad se gobierne más democrática u oligárquicamente, sino durante más tiempo" [64].

Cualquier régimen, piensa Aristóteles, puede establecerse y empezar a existir; pero existir un régimen no es eso, no es durar tres días, sino persistir. *La persistencia o perduración es el modo de existencia de los regímenes, porque se trata de la convivencia fundada en usos que se forman e imperan por su antigüedad.* El problema fundamental de la política no es, por consiguiente, qué régimen es el mejor, sino cómo pueden existir —persistir— los regímenes, *sean los que sean.* El tema de la ciencia política no es el ideal de *politeía,* la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la *seguridad* (ἀσφάλεια).

Por esta razón, la fidelidad a un tipo de régimen no consiste en su pureza, sino más bien al contrario: en su prolongación y conservación. No es democrático lo que extrema la democracia, o tiránico lo que lleva al límite la tiranía, sino lo que hace que *siga habiendo* democracia o tiranía, aunque sea a costa de que lo sean con menos rigor y plenitud.

Claro está que Aristóteles no hubiera podido llegar a esta idea sin una experiencia de la inestabilidad de *todos* los regímenes; por tanto, sin una absoluta falta de fe en un ideal de *politeía.* Es cierto que también se considera obligado a trazarlo, porque era una exigencia de toda "política"; pero lo hace sin adherir a ello, ni siquiera intelectualmente, y en seguida diversifica los regímenes en varias formas puras o rectas, distintas de sus desviaciones o degeneraciones (παρεκβάσεις); y, lo que es más significativo aún, tanta atención le

[64] *Política,* VIII (VI), 5.

merecen éstas como aquéllas. Con ojo de naturalista —suele decirse; también se podría decir de historiador— examina la estructura y los requisitos internos de cada uno de los regímenes posibles y existentes; no olvida, por supuesto, la cuestión de su bondad o maldad, pero esta consideración no ocupa en él el primer plano: le interesa mucho más su viabilidad, la posibilidad de su funcionamiento, las condiciones objetivas de su ejercicio. Lejos de toda beatería política, estudia con naturalidad los ardides de la democracia o de la oligarquía, que, por ejemplo, pagan a los pobres para que asistan a la asamblea y no multan a los ricos si no asisten, o a la inversa [65]; y encuentra perfectamente razonable que la guardia real sea esencialmente distinta de la tiránica: "Son ciudadanos armados los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es de mercenarios: los primeros mandan, en efecto, de acuerdo con la ley y con el asentimiento de sus súbditos, y los tiranos contra la voluntad de ellos, y así los primeros tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros para defenderse de los ciudadanos" [66].

Fiel a esta actitud, Aristóteles se plantea en toda su generalidad el problema de la seguridad o *aspháleia*. Unas constituciones son mejores que otras, sin duda; pero, en primer lugar, no todas son adecuadas a todas las ciudades ni a todas las circunstancias. Un grave error político, que ha minado profundamente la estabilidad de la vida griega, ha sido que las potencias hegemónicas —Atenas y Esparta— han tratado de extender sus propios regímenes sin más discriminación. "Los que tuvieron la hegemonía en la Hélade —escribe—, mirando sólo a su propio régimen, establecieron en las ciudades unos democracias y otros oligarquías, sin tener en cuenta la conveniencia de las ciudades, sino la suya propia" [67]. Y líneas abajo agrega, después de hablar del régimen mejor: "Forzosamente será mejor el que más se aproxime a éste, y peor el que diste más del régimen intermedio, a no ser que se juzgue en vista de ciertas circunstancias; digo en vista de ciertas circunstancias, porque con frecuencia, aun siendo preferible un régimen, nada impide que a algunos les convenga más otro régimen" [68].

La consecuencia de esto es clara. En principio, el tema de la política es la *realidad* de cada régimen, por tanto los requisitos de su perduración. Hay que ver qué es la monarquía, la oligarquía, la de-

65 *Política*, VI (IV), 13.
66 *Política*, III, 14, 1285 a 25-29.
67 *Política*, VI (IV), 11, 1296 a 32-36.
68 1296 b 7-12.

mocracia, la tiranía, etc., en qué consisten, qué las "constituye" y qué tienen que hacer para conservarse y perdurar. Aristóteles es el gran teórico de la conducta política *eficaz*; y sus normas se derivan del análisis de la experiencia histórica: lo que efectivamente ha pasado en la Hélade y aun fuera de ella con todo linaje de regímenes y gobiernos es lo que le enseña la verdad política. Y la lección que se desprende de la historia es melancólica e inquietante: inestabilidad, fracaso de todos los regímenes; por tanto, alteración de la ciudades, que al cambiar de constitución se convierten en *otras,* pérdida de vigencia de las leyes, inseguridad de la vida individual.

Todo esto lleva a Aristóteles al estudio preferente de un extraño régimen, que no sólo es distinto de todas las formas puras, sino que consiste en la máxima impureza: en la combinación o mezcla (μίξις) de varios regímenes, y mejor aún de todos. Es el famoso "régimen mixto", la constitución que Aristóteles, a falta de nombre peculiar, designa con el nombre genérico de todas ellas: *politeía,* "república". El régimen mixto, que ya interesó vivamente a Platón y había de tener tan larga historia como idea política, si no como realidad efectiva en los Estados, resulta de combinar diestramente todas las constituciones conocidas, para extraer de cada una de ellas sus ventajas y evitar los inconvenientes, los fallos que han hecho que ninguna sea estable. Ortega ha observado [69] que es una solución desesperada, consecuencia de la absoluta desconfianza frente a todos los regímenes, después de haberlos ensayado y visto fracasar; es —ha dicho— la "triaca máxima" de los antiguos boticarios, la mezcla de todos los medicamentos cuando ninguno de los remedios aislados ha resultado eficaz. El régimen mixto es la expresión política positiva del fracaso de todas las formas de gobierno.

Aristóteles, al llegar aquí, lo subordina todo a dos puntos: primero, la posibilidad de existencia; segundo, la estabilidad una vez establecido el régimen. "Consideremos ahora —dice— cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos (κατ' εὐχήν), sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de

[69] En su curso sobre "Una nueva interpretación de la Historia Universal" en el Instituto de Humanidades (1948-49). Posteriormente, en 1949-50, el Instituto de Humanidades ha estudiado, con la colaboración del propio Ortega y los profesores Díez del Corral, Valdecasas, García Pelayo, Ollero y Ramiro, el tema general de "El régimen mixto como idea y forma política".

los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades" [70]. Se trata del abandono de la posición tradicional en los escritores políticos: en lugar de fingir unas condiciones ideales para establecer en ellas un régimen "a pedir de boca" —ésta podría ser una buena traducción de la expresión griega κατ' εὐχήν—, Aristóteles se atiene a las posibilidades medias reales, para preguntarse qué se puede hacer en las ciudades, en éstas que existen en el mundo, no en un lugar soñado. Hay que contar con las condiciones reales, porque una buena legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca, sino en que se obedezca a ellas, y sólo en segundo lugar en su bondad [71].

El régimen mixto es el más seguro y estable; ésta es su excelencia y justificación. Debe aprovechar el equilibrio de las distintas fuerzas políticas, y con ellas constituir la suya propia y asegurarse así la permanencia. "Una república bien mezclada —dice Aristóteles— debe parecer ser a la vez ambos regímenes [democracia y oligarquía] y ninguno; y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma *no porque sean mayoría los que quieren ese régimen* (pues esa condición podría darse en un régimen malo), *sino por no querer otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto*" [72]. Para conseguir esto, el régimen en cuestión, la *politeía* o república, debe ser un régimen *intermedio* (μεταξύ), constituído políticamente por la clase media. Aquí Aristóteles hace intervenir, junto a su experiencia histórica, su teoría del término medio (μεσότης), que es el nervio de su teoría ética de la virtud y tiene profundas raíces metafísicas. El régimen intermedio es el mejor, "puesto que es el único libre de sediciones", μόνη γὰρ ἀστασίαστος [73].

De esto y sólo de esto se trata. El ciclo se ha cerrado. Desde los tiempos más felices de Hipódamo se han hecho todas las experiencias, se han ensayado todas las formas, se ha intentado mejorar el orden político desde todos los puntos de vista. Aristóteles, en la hora vespertina de la *pólis,* está de vuelta de todos los reformismos. Hay algo más importante que las calidades políticas de la ciudad: su existencia. La disociación amenaza toda la vida griega. El acuerdo se ha perdido hace muchos años; ya no se sabe lo que es bueno ni lo que es malo, lo que es justo ni lo que es injusto; no se sabe, sobre todo, quién debe mandar. Aristóteles se recoge sobre sí mismo y,

70 *Política,* VI (IV), 11, 1295 a 25-31.
71 *Política,* VI (IV), 8, 1294 a 3-7.
72 *Política,* VI (IV), 9, 1294 b 34-40.
73 *Política,* VI (IV), 11, 1296 a 7.

renunciando a lo que era más caro para un griego —lo irreal—, se inclina sobre la realidad histórica, sobre el incesante movimiento político del último siglo, sobre las constituciones pacientemente coleccionadas, e intenta extraer de ese material la fórmula que haga posible una nueva concordia, una mínima seguridad, para que los hombres puedan seguir tendiendo los arcos de sus vidas con alguna esperanza de que la felicidad sea su blanco. A lo que nos queda de ese afanoso esfuerzo de Aristóteles es a lo que llamamos los ocho libros de su *Política.*

III

LA FILOSOFIA ESTOICA

16. La irrupción de las filosofías helenísticas

El año 322 antes de Cristo murió Aristóteles en la isla de Eubea. Con él termina un periodo de incomparable actividad filosófica en Grecia, que comienza con Sócrates y llena aproximadamente un siglo. En manos de Platón y de Aristóteles, la filosofía alcanza una precisión y un rigor intelectual desconocidos antes y que han resultado ejemplares para la idea posterior que se ha tenido del filosofar; cuanto en la historia ha pretendido pasar por filosofía, ha tenido que sufrir la comparación con el modo de pensamiento platónico-aristotélico. Estos dos sistemas han tenido —y siguen teniendo— una vigencia milenaria, hasta el punto de que de ellos se ha nutrido casi toda la filosofía medieval y moderna.

Pues bien, hacia el año 300, Zenón de Citium, un chipriota de origen fenicio, dedicado al comercio, naufraga y llega arruinado a Atenas, donde establece una escuela de filosofía en el Pórtico de las pinturas o *Stoà poikíle,* una especie de museo decorado con cuadros de Polignoto. Desde entonces, el estoicismo, cada vez más floreciente, suplanta a las doctrinas anteriores y se convierte, de un modo casi absoluto, en la filosofía de la época. De una época, por cierto, muy larga, que alcanza por lo menos cinco siglos. ¿Qué ha ocurrido? ¿Cuál es esta doctrina que ha desplazado así súbitamente las más altas creaciones de la mente griega?

Se plantean dos cuestiones independientes, aunque luego resulten vinculadas. Por una parte, la suerte del aristotelismo después de la muerte de su fundador; por otra, el triunfo del estoicismo —y se-

cundariamente de otras doctrinas afines— en la vida de los pueblos helénicos. Como es bien sabido, Aristóteles no encuentra un discípulo de talla filosófica comparable: Teofrasto, Menón, Dicearco, Estratón de Lampsaca, el propio Eudemo, todos los continuadores de Aristóteles en el Liceo, están muy lejos de su maestro; esto es, *por lo pronto,* un azar; pero aunque no fuera más que esto, no podemos perder de vista el papel que el azar desempeña en las cosas de la vida humana; sin el *factum* de la existencia del hombre que fue Platón, ¿cuál hubiera sido la suerte del socratismo en Grecia? Podemos adivinarlo si consideramos el resto de las consecuencias del magisterio socrático: Jenofonte, por una parte, y la moral cínico-cirenaica, por otra. En esta misma circunstancia histórica tenemos un ejemplo comparable: la aparición de Aristóteles, un extranjero, en la Academia platónica; sin su presencia, la filosofía de Platón hubiera tenido aproximadamente el desarrollo que después tuvo dentro de la Academia misma. Pues bien, Aristóteles no tuvo el Platón que tocó en suerte a Sócrates, ni quien desempeñara respecto de él el papel del propio Aristóteles en la Academia.

Pero no se trata de una cuestión de mera *calidad intelectual,* sino primariamente de un problema de *actitud* ante la filosofía. Todo filosofar tiene una pluralidad de dimensiones, por lo general sólo iniciadas y que funcionan rigurosamente como *posibilidades.* La elección de unas u otras determina más que nada la suerte ulterior de una filosofía. Platón tuvo el acierto genial de recoger las posibilidades más *fecundas* del pensamiento socrático, que los cínicos, por ejemplo, no supieron siquiera adivinar. Aristóteles partió de los problemas centrales del platonismo, de los puntos en que los hallazgos de su maestro se hacían últimamente cuestionables, para movilizar su filosofía; y así, al dejar de ser platónico, lo fue en el único sentido en que era posible serlo filosóficamente; mientras tanto, Espeusipo y sus continuadores en la Academia se mantuvieron dentro de la escolaridad platónica, perdidos en el cultivo de la dialéctica, y así los académicos vinieron a parar en un huero escepticismo, a cien leguas de Platón.

El caso de Aristóteles es aún más grave. La extraordinaria riqueza de la filosofía aristotélica significaba un riesgo. En primer lugar, no hay acaso después de su muerte nadie que sea capaz de poseer con plenitud la totalidad de su saber; Aristóteles había creado una serie de disciplinas enteramente nuevas o sólo germinalmente existentes en la filosofía anterior, difíciles de dominar, de un lado, y de otro propensas a provocar el deslumbramiento. Y en efecto, vemos

cómo en el Liceo se cultivan sobre todo las dimensiones más características y a la vez más superficiales del saber enciclopédico de Aristóteles: obras de historia de las ciencias físico-matemáticas (Teofrasto, Eudemo, Menón, Dicearco), obras botánicas, zoológicas y aun biológicas, como las del propio Teofrasto, que escribe además los *Caracteres,* una serie de ensayos descriptivos cuyas raíces intelectuales se encuentran en la *Etica* aristotélica. Se subraya la dimensión *natural* del pensamiento de Aristóteles, hasta el punto de que, en manos de Estratón, el primer motor inmóvil, es decir, Dios, queda incluído en la *physis.* Junto a este desarrollo de las cuestiones naturales o de la lógica aristotélica en cuanto disciplina formal, de innegable influjo en el progreso de la ciencia helénica, hay un abandono creciente de las cuestiones metafísicas más profundas, de las que confieren al aristotelismo su valor más alto y su inagotable fecundidad; la prueba extremada de esto la da el hecho de que el undécimo escolarca del Liceo después de Aristóteles, Andrónico de Rodas, inmerso en el pensamiento estoico, no sabe ya qué hacer, en el siglo I antes de Cristo, con los catorce libros de la *Filosofía primera,* y los coloca, en su edición aristotélica, *detrás* de los escritos físicos, forjando así el nombre azaroso y feliz de *Metafísica.*

Hay, por tanto, un cambio en la actitud ante la filosofía; dentro del mismo Liceo, desde muy pronto, se va a entender por filosofía no tanto la *próte philosophía* aristotélica, la ciencia acerca del ente en cuanto tal, como las disciplinas secundarias, y éstas despojadas de su última sustancia metafísica: lógica —entendida sobre todo como un arte dialéctica—, física —como conjunto de saberes acerca de las cosas naturales— y ética —interpretada como simple caracterología o como un repertorio de normas de vida—. Es, aproximadamente, el esquema estoico de la filosofía y, en última instancia, el de todas las filosofías morales helenístico-romanas. Este es un hecho de extraordinarias dimensiones, que conviene registrar y señalar; pero el hacerlo, no sólo no resuelve la cuestión, sino que la plantea en su máxima agudeza: ¿por qué pasan así las cosas? Aparte del azar —tal vez no tan azaroso como a primera vista parece— de que falten después de Aristóteles filósofos de magnitud comparable, ¿por qué después de él se cambia de actitud ante la filosofía? Esta cuestión excede de las posibilidades de estas notas, pero será menester abordarla un poco más adelante, siquiera en una primera y provisional aproximación.

Hemos visto cómo se evapora, por decirlo así, la sustancia del aristotelismo, ya a fines del siglo IV; dentro de Grecia tiene una es-

casísima vitalidad histórica, que contrasta sobremanera con sus egregias calidades intelectuales y con su eficacia ulterior, dentro del mundo cristiano. Ahora tenemos que mirar el reverso de la medalla, es decir, la extraña vitalidad del estoicismo durante unos quinientos años y sus duraderas influencias en épocas más recientes. ¿Qué suerte corre la realidad histórica que llamamos *estoicismo*?

El siglo III está lleno con la historia de la antigua Stoa. Zenón fue discípulo de varios filósofos, sobre todo del cínico Crates y de Estilpón, luego de Jenócrates, de Polemón y de Diodoro de Megara [1]. Es decir, aparece en la dependencia de varios oscuros moralistas, procedentes más o menos indirectamente del círculo socrático. Él mismo es marino y comerciante, un hombre de acción, apartado de la *vida teorética,* que no viaja "por ver" (θεωρίης εἵνεκεν), sino por comprar y vender, aunque luego soporte con perfecta serenidad su naufragio y la pérdida de las riquezas; estos hechos de su vida, unidos al de su procedencia asiática —tan frecuente en todo el estoicismo antiguo—, son de clara significación en el sentido total de su filosofía. Después de una larga enseñanza en el Pórtico (cincuenta y ocho años, según Diógenes Laercio), murió muy anciano, dejando como jefe de la escuela a otro asiático, Cleantes de Assos, un antiguo púgil, que llegó a Atenas con cuatro dracmas y se dedicó por las noches, según se cuenta, a sacar agua de los pozos, para pagar por el día su óbolo en la escuela de Zenón. Cleantes es una mente tosca, sin contenido teórico alguno, y el estoicismo prosperó gracias a la presencia de un discípulo más agudo, Crisipo, nacido en Cilicia, en el Asia menor, que llegó a ser el tercer escolarca, y a quien puede considerarse como el verdadero fundador del estoicismo o, por lo menos, de la *doctrina* estoica. De él se llegó a decir: "Si no hubiera existido Crisipo, no hubiera habido Stoa" (εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά) [2]. Escribió, según Diógenes, más de setecientos libros, de los que sólo se conservan bastantes títulos y algunos fragmentos. En el siglo II el relieve de las figuras principales del estoicismo (Diógenes el Babilónico, Antipáter de Tarso, etc.) es menor, pero la doctrina sigue atrayendo grandes masas de opinión helenística.

En la misma centuria, y hasta comienzos del siglo I, aparece una renovación de la Stoa, conocida con el nombre de *estoicismo medio.* Sus cabezas principales son Panecio (Panaitios) de Rodas (180-110), muy influído por las enseñanzas de la Academia, y el sirio Posidonio (175-90, aproximadamente), que cultivó con intensidad las ciencias

[1] Diógenes Laercio, VII, 1, 16, 25.
[2] Diógenes Laercio, VII, 183.

particulares. En este momento comienza la profunda influencia del estoicismo en Roma: Panecio fue amigo de Escipión el Africano y de Lelio; es bien sabido que la familia de los Escipiones fue de las primeras en helenizar Roma; además, Panecio vivió en Roma varios años, mientras Posidonio enseñaba en Rodas, lugar de reunión para el estudio de muchos romanos cultos. El estoicismo medio rompe, en cierta medida, el dogmatismo cerrado de la escuela, para acercarse a otras, y comienza a adquirir un tinte ecléctico y en parte romanizado, que va a ser característico de la última etapa de la Stoa.

El estoicismo nuevo, que llena los dos primeros siglos de nuestra era, es resueltamente romano. Poco importa que de sus tres principales representantes dos escriban en griego y uno de éstos ni siquiera sea romano; la escuela está esencialmente afectada por las condiciones de vida de la época imperial, y su centro es desde luego Roma. Séneca (4 a. de C. - 65 d. de C.) es el más importante y más fecundo de ellos, y con mucho el de mayor influencia ulterior; posterior a él es Epicteto (50-120), un frigio que fue esclavo de Epafrodito, liberto favorito de Nerón, y luego rescatado; se conservan de él sus *Disertaciones* o *Diatribas* y un breve *Manual* o *Enquiridion* de moral; por último, el emperador Marco Aurelio Antonino, que escribió en griego unos famosos *Soliloquios* (Εἰς ἑαυτόν) y vivió de 121 a 180. Después el estoicismo pierde influjo y pureza doctrinal, cediendo el puesto a doctrinas neoplatónicas y orientales, que van a dominar en todo el Imperio romano hasta el final de la Edad Antigua.

Como vemos, hay una densa corriente de estoicismo que domina el mundo helenístico-romano durante medio milenio. Mientras el aristotelismo pierde su influencia a raíz de la muerte del gran filósofo, la tosca especulación de Zenón de Citium está dotada de una perdurable vitalidad. Y fuera de la esfera de pensamiento estrictamente "antiguo", el estoicismo sigue ejerciendo un largo influjo, que cruza la Edad Media entera, se reaviva aún más en el Renacimiento y persiste en buena parte de la literatura y la filosofía modernas [3]. ¿Cuál es el contenido doctrinal de esta filosofía de tan rara vitalidad histórica?

17. La doctrina estoica

Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógica, física y ética. Insisten, sin embargo, en que estas tres partes son inseparables;

[3] Sobre esta pervivencia del estoicismo, puede consultarse la VI Parte del libro de Paul Barth: *Los estoicos,* a pesar de sus deficiencias y de ciertos errores, sobre todo al señalar las influencias estoicas en los textos cristianos.

no podemos entrar aquí en el detalle de su relación mutua y su jerarquía. Desde luego, la ética absorbe la mayor parte de la atención de los estoicos, y a ella tiende todo el esfuerzo del filosofar. Los estoicos, como los epicúreos, echan mano de las doctrinas presocráticas, más que de la filosofía platónico-aristotélica; sería un error creer que la especulación de los "fisiólogos" estaba muerta en Grecia; basta ver la atención con que la estudia Aristóteles, sobre todo en el libro I de la *Metafísica* y en los cuatro primeros de la *Física*; después de él se vuelve a las antiguas doctrinas, y mientras los epicúreos se acogen a Demócrito, los estoicos acuden a Heráclito.

El pensamiento de la Stoa es sensualista. El conocimiento consiste en una *aprehensión* de su objeto, en virtud de una huella o impresión que éste produce en el alma. Cuando la representación es totalmente clara, provoca el *asentimiento* de la mente —éste es el elemento activo del conocimiento—, y entonces es cuando toma posesión de su objeto (φαντασία καταληπτική). Zenón gustaba de expresar con una comparación plástica el proceso del conocer: la mano abierta, con los dedos extendidos, es la mera visión o representación; la mano semicerrada es el asentimiento; el puño apretado es la comprensión; por último, cuando la mano izquierda oprime fuertemente el puño cerrado, se tiene simbolizada la ciencia[4]. Es decir, conocer es apoderarse de una cosa, de un modo casi físico y corporal. Esto conduce a una especie de *nominalismo,* en virtud del cual Zenón niega realidad a las ideas platónicas, para afirmar la existencia única de las cosas individuales.

El consentimiento universal está determinado por unas *notiones communes* (κοιναί ἔννοιαι), presentes en todos; cada vez se fue acentuando más la convicción de que esas nociones son innatas, y esto ha tenido consecuencias duraderas en todas las teorías innatistas de la época moderna.

La física estoica admite dos principios, lo activo y lo pasivo (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον); el principio pasivo es la *materia* sin cualidades; el activo, la *razón* (λόγος) que reside en ella, a la cual llaman *dios* (ὁ θεός). Este principio tiene carácter corporal y se mezcla a la materia como un flúido generador: de ahí su nombre de razón seminal o λόγος

[4] Cicerón: *Acad.*, II, 145. "At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, hujus modi est. Dein cum paulum digitos contraxerat, adsensus hujus modi. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprensionem illam esse dicebat; qua ex similitudine etiam nomen et rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit. Cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat; cujus compotem nisi sapientem esse neminem."

σπερματικός. Por otra parte, se distinguen los dos *principios* (ἀρχαί) de los cuatro *elementos* (στοιχεῖα): fuego, agua, aire, tierra [5].

El principio activo, sin embargo, interpretado corporalmente, se identifica con el fuego, siguiendo la inspiración de Heráclito; el fuego, elemento sutil, pone en movimiento la materia y realiza sus transformaciones; la naturaleza está concebida sobre el modelo de la τέχνη, del *arte*; por esto se llama al fuego *artífice* (πῦρ τεχνικόν). De tiempo en tiempo sobreviene una conflagración o ἐκπύρωσις, y todo el mundo vuelve al fuego primordial, para volver a salir de él y repetir el ciclo[6]; esta doctrina es un claro antecedente de la del *eterno retorno,* de Nietzsche.

Dios y el mundo aparecen identificados en el estoicismo. Según Zenón, el mundo se dice de tres maneras, y la primera de ellas es Dios, incorruptible e ingénito; éste es rector del mundo, pero a la vez su sustancia; y, por otra parte, Zenón afirma que el mundo entero es la sustancia de Dios. La Naturaleza, por tanto, como conjunto armónico de los entes, regido por un principio que es inteligencia, razón, se identifica con la Divinidad [7]. Dios es, pues, un viviente inmortal, racional, perfecto, inteligente en la felicidad, ajeno a todo mal, que rige el mundo y cuanto hay en él mediante su providencia, artífice del todo, pero no de estructura antropomórfica, y como padre de todas las cosas [8].

El principio divino liga la totalidad de las cosas mediante una ley, identificada con la razón universal, y este encadenamiento inexorable es lo que se llama destino o hado (εἱμαρμένη). Esta vinculación afecta al pasado, al presente y al futuro, y hace posible la adivinación; si el hombre poseyera la ciencia divina, conocería el porvenir, pues todo está determinado desde el principio y ligado necesariamente. Cicerón (*De divinatione,* I, 55, 125) define el *fatum* como *conligatio causarum omnium.* De esta doctrina se desprende un determinismo que destruye la libertad y aconseja no obrar, puesto que lo que ha de ocurrir ocurrirá necesariamente: si yo estoy enfermo y me he de curar, me curaré, aunque no llame al médico. Esta objeción es la "razón perezosa" o λόγος ἄργος; Zenón respondía que todo está determinado necesariamente, y por tanto que llamaré al médico y me curaré, o no lo llamaré y me moriré, por ejemplo: es la teoría de los *confatalia* de Cicerón (*De fato,* 12, 28), con la que tuvo que enfren-

[5] Diógenes Laercio, VII, 136.
[6] Ibid., 156.
[7] Ibid., 137, 147-8.
[8] Ibid., 147.

tarse Leibniz. desde distintos supuestos (*Discurso de metafísica,* 4).

El encadenamiento de las cosas determina una armonía entre ellas; el universo es como una obra de arte, conexa y ordenada; el destino aparece, considerado así, como *providencia,* πρόνοια. El mundo —es decir, Dios— es inteligente; su belleza y regularidad lo prueban; más aún, la existencia de Dios se desprende de la contemplación de ese orden y esa armonía, que acusan la obra de una inteligencia; pero no olvidemos que en el estoicismo esto quiere decir el carácter *divino* del mundo, no la existencia de un Dios trascendente a él. Y esta noción de la providencia remite al problema del mal; en el pensamiento estoico aparece la necesidad de una "teodicea", tomando el término *cum grano salis.* Si en todo impera el orden divino, ¿por qué hay mal? Los estoicos responden mediante dos consideraciones: por una parte, los contrarios se necesitan y se apoyan mutuamente; sin mal no hay bien, y a la inversa; por otra parte, niegan una última realidad al mal, y suponen que las cosas malas sólo lo son en apariencia, tomadas aisladamente, y sirven a la perfección de la totalidad. La verdad íntegra sólo se conocería si se comprendiese la totalidad del universo; por tanto, queda como única norma de valoración la ley divina universal que encadena todas las cosas en un conjunto ordenado y armónico, y a la cual llamamos *naturaleza.* Esta es la culminación de la física estoica, y de aquí arranca, justamente, la moral de la escuela.

La ética estoica se resume en la famosa expresión *vivir según la naturaleza* [9]; pero esta fórmula encierra graves complicaciones. En primer lugar, la naturaleza o *physis* no se dice de un modo equívoco, sino que designa, por una parte, la Naturaleza como totalidad de las cosas y el fondo permanente de donde emergen, y, por otra, la naturaleza propia de cada *cosa*: en el pasaje citado, Diógenes advierte que Zenón dice que el fin es vivir según la naturaleza, en su libro *Sobre la naturaleza del hombre* (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως). ¿De qué naturaleza se trata, pues? ¿Debe el hombre vivir según *su* naturaleza, o según *la* naturaleza? Ante todo, el hombre, como todo ente, debe concordar consigo mismo: ése es su *bien.* Pero ocurre que la naturaleza del hombre consiste en su *razón*; el hombre es un viviente racional; y la razón no es privativa del hombre, sino que es sólo una parcela de la razón universal, de la que rige y ordena el univer-

[9] Según Zenón (Diógenes Laercio, VII, 87), el fin del hombre es ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Cicerón traduce esta fórmula diciendo: *convenienter naturae vivere* (*De finibus,* IV, 6, 14). Séneca usa la misma expresión. Como recuerda Ch. Werner (*La philosophie grecque,* París 1938, p. 288), ya Heráclito, a quien apelan los estoicos, había dicho: ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

so entero (no olvidemos la especulación presocrática sobre el *noûs* y el *lógos,* realidades *comunes* —el *koinón* de Heráclito— de las que los hombres sólo *participan*). La razón, que es nuestra naturaleza, nos pone de acuerdo con el universo entero, es decir, con la Naturaleza. Esta idea es el eje de toda la moral estoica; la escuela, de Zenón a Marco Aurelio, la repite y glosa de mil modos; en el último se encuentra un pasaje que expresa, con todo el noble énfasis del emperador estoico, esa profunda convicción: "Me conviene todo lo que está de acuerdo contigo, ¡oh mundo!; nada es prematuro ni tardío para mí si es oportuno para ti. Es para mí fruto cuanto me traen tus horas, ¡oh Naturaleza! Todo viene de ti, todo está en ti, todo vuelve a ti" [10].

La virtud (ἀρετή) consiste en esa conformidad racional con el orden de las cosas. El sabio está de acuerdo con la naturaleza, y conforme con el destino; en cambio, el hombre irracional, el que no vive según su propia naturaleza, está en desacuerdo consigo mismo y con el mundo, y el destino lo arrastra en vez de conducirlo: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt,* según traduce Séneca el verso de Cleantes.

De aquí se sigue el sentido de la norma moral estoica, y a la vez el criterio para toda valoración. La razón recta (ὀρθὸς λόγος) es la virtud. El hombre obra bien cuando se comporta de un modo conforme a la razón; el concepto de *deber* no existe propiamente en la ética estoica, ni, en general, en la moral antigua. Lo debido (καθῆκον), en latín *officium,* es más bien lo adecuado, lo *decente* (es decir, lo que conviene, *quod decet*), lo que está bien, en un sentido casi estético y, sobre todo, de armonía con la naturaleza. Lo recto es, por tanto, primariamente lo *correcto.* Pero el verdadero valor moral aparece cuando este *officium* no es sólo *medio,* sino *perfecto,* cuando la acción se realiza no sólo de *acuerdo* con la razón, sino *por ella*; cuando es la acción del sabio; y entonces recibe el nombre de κατόρθωμα. Y, por otra parte, lo único que resulta valioso para el estoico es lo que depende del hombre, de su comportamiento racional; todo lo demás es indiferente —aunque luego se reconoció la existencia de cosas *preferibles*—; por esto, el sabio se basta a sí mismo, lo lleva todo consigo y está por encima de todas las contingencias. Lo único que importa es la razón, y no la puede perder mientras sea hombre; lo demás no puede afectarle, no es en rigor bueno ni malo; por esta vía se llega en el estoicismo a una forma extrema de *autarquía* —el viejo ideal helénico—, expresada en la fórmula famosa *sustine et*

10 Marco Aurelio: Εἰς ἑαυτόν, IV, 23.

abstine, soporta y renuncia, y en la estimación de la *ataraxía* o serenidad sobre todas las cosas. Esta es, en su mínima expresión, la doctrina moral de los estoicos, que resume el sentido de la totalidad de su filosofía.

Como puede verse, la agudeza intelectual del pensamiento estoico es muy moderada; desde el punto de vista "científico" no puede sostener la comparación con la filosofía platónico-aristotélica. Es una especulación de cortos vuelos, de indudable tosquedad conceptual, de escaso rigor. No aborda tampoco los estratos más hondos de los problemas, como hace, por ejemplo, la metafísica de Aristóteles: en toda la producción filosófica del Pórtico no se podría encontrar nada comparable al análisis de la sustancia o de los modos del ser analógico, o a la teoría de las categorías aristotélicas. Y, sin embargo, el hecho histórico, de abrumadora evidencia, es que a raíz de la muerte de Aristóteles el estoicismo suplanta su espléndida filosofía y logra durante cinco siglos una ininterrumpida vigencia. ¿Cómo es esto posible? No puede pensarse que se trate de la superación de un pensamiento inferior por otro profundo y de más altas calidades; tenemos que buscar la explicación en una dirección distinta. ¿No será tal vez que el hombre que adhiere al estoicismo busque en él otra cosa que el que se aproximaba, lleno de radical curiosidad, al Liceo? ¿No será posible que la palabra *filosofía* no quiera decir lo mismo en boca de Zenón que en labios de Aristóteles? [11]

18. ¿Qué es "filosofía estoica"?

Prescindamos aquí del sentido de la filosofía entre los presocráticos, pues esto nos llevaría demasiado lejos. Baste retener que, en términos generales, se trata de un conocimiento de las cosas naturales (περὶ φύσεως), que en Parménides adquiere la forma explícita de un saber acerca de lo que *es,* del *ente,* y en sus sucesores, hasta De-

[11] Sobre la doctrina estoica pueden consultarse numerosos libros. Aparte de los grandes tratados de Zeller, Gomperz o Überweg, y, naturalmente, de las ediciones de fragmentos de la antigua Stoa (Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta,* tres volúmenes, 1903-5) y de las obras de los estoicos posteriores, se encontrarán testimonios de interés en el libro VII de Diógenes Laercio y una selección de textos en la *Historia philosophiae graecae,* de Ritter y Preller (en sus lenguas originales), o bien en *Die Nachsokratiker,* de Wilhelm Nestle (en alemán). Son estudios importantes sobre el estoicismo el de Barth, ya citado; el *Chrysippe,* de Emile Bréhier, y el *Poseidonios,* de Karl Reinhardt. Más breve información se hallará en los capítulos que le destinan Léon Robin en *La pensée grecque,* Charles Werner en *La philosophie grecque* y W. Windelband en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.*

mócrito, de una investigación sobre los *elementos* y el *movimiento* que afecta a la naturaleza. El origen concreto del estoicismo está en Sócrates, a pesar de su vinculación —sobre todo en la física— al pensamiento de Heráclito; es claro que sin la *actitud* socrática no hubiera sido posible el hombre de la Stoa. Pero no olvidemos que de Sócrates proceden también, y aun primariamente, Platón y Aristóteles; parece, pues, que la acción socrática determina la aparición en Grecia de una filosofía peculiar —la platónico-aristotélica—, y "luego" de una forma bien distinta —la de la Stoa y escuelas afines—; pero, como veremos, ese "luego" resulta problemático, y este hecho nos retrotrae de la consideración de una *sucesión* de modos históricos de filosofar a un examen de diversas *posibilidades* existentes en el socratismo [12].

"La sabiduría, que era desde sus comienzos un saber de las ultimidades del mundo y de la vida, muy próximo por ello a la religión, se convirtió en las costas de Asia Menor en un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la Naturaleza; esta verdad sobre la Naturaleza se hizo visión de lo que las cosas son con Parménides y Heráclito; la visión del ser se concretó por un lado en ciencia racional, por otro en retórica y cultura, en la vida ciudadana de Atenas. Tal era la situación en que Sócrates encontró su mundo. Una situación cuyos ingredientes dinámicos le son esenciales, y que van a constituir el punto de partida de su actividad" (Zubiri, *Sócrates y la sabiduría griega,* III, fin). Según Zubiri, Sócrates realiza, primero, una retracción de la vida pública de su tiempo, para volver al punto de vista de la mente, del *noûs,* y con ello de la verdad. En segundo lugar, y sobre todo, "Sócrates adopta un nuevo modo de vida: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual lo 'ético' no está primariamente en aquello *sobre que medita,* sino en el hecho mismo de *vivir meditando*... La sabiduría socrática no *recae* sobre lo ético, sino que *es* en sí misma ética... *La Sabiduría como ética:* he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual" (*ibid.*, VI). Platón y Aristóteles *realizan* una filosofía efectiva, desde el discipulado socrático, desde esta actitud que consiste en meditar sobre lo que *son* las cosas de la vida. Y ahora surgen tres cuestiones: 1. ¿Qué entienden por filosofía Platón y Aristóteles? 2. ¿Cómo surge del socratismo *otro* modo de filosofía? 3. ¿En qué consiste la filosofía estoica?

"Ninguno de los dioses filosofa —dice Platón en el *Banquete,*

12 Véase mi *Historia de la Filosofía,* 14.ª ed., Madrid 1961 (*Obras,* I).

203 e— ni desea hacerse sabio, porque lo es ya; ni tampoco los ignorantes filosofan ni desean hacerse sabios... ¿Quiénes, pues, son los que filosofan, si no son ni los sabios ni los ignorantes? Claro es que los intermedios (μεταξύ) de estos dos." En otro lugar identifica al filósofo con el que quiere aprender [13], y en diversos pasajes define a los filósofos como los amigos de mirar la verdad [14], y señala —como luego hará Aristóteles— que el origen de la filosofía es el asombro [15]. Pero no se trata de una vana curiosidad, sino que la enfermedad propia del alma es la demencia (es decir, la privación de *mente* o *noûs*), y las dos especies de demencia son la locura y la ignorancia [16]. La superación de la ignorancia mediante la filosofía es necesaria para que el alma se cure de su enfermedad y sea lo que verdaderamente es: y por esto la filosofía no es ningún juego, un *hablar bien,* al modo de los sofistas, sino la posesión de la ciencia [17], consistente en el conocimiento del ente verdadero (ὄντως ὄν).

Por esto la filosofía está emparentada con el amor o *éros,* que es un echar de menos, un buscar lo que falta, lo que no se tiene y se necesita. Este amor determinado por la privación moviliza al amante hacia la posesión de la belleza; del mismo modo el filósofo *tiene* que buscar la verdad, la ciencia que le falta, impulsado por la situación radical en que se encuentra. La filosofía es, por tanto, según Platón, una búsqueda del *saber efectivo,* determinada por la necesidad humana de *vivir en la verdad.*

Para Aristóteles, "por el asombro comenzaron los hombres, ahora y en un principio, a filosofar" [18]; y añade que "si los hombres filosofaron por huir de la ignorancia, es claro que perseguían la ciencia por el saber y no por utilidad alguna" [19]. Esta ciencia suprema, la que va a llamar *filosofía primera,* es una ciencia de causas y principios; con mayor precisión, "una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y sus atributos esenciales", o bien que "investiga universalmente acerca del ente en cuanto ente" [20]. Es, por tanto, una ciencia totalitaria de *las cosas en cuanto son,* y es *divina* en dos sentidos: porque versa acerca de las cosas divinas, y porque es Dios quien primaria y plenamente la posee [21].

13 *República,* II, 376 b: τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν.
14 *República,* V, 475 e: τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας.
15 *Teeteto,* 155 d.
16 *Timeo,* 86 b: τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν.
17 *Eutidemo,* 288 d: φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης.
18 Metafísica, I, 2: διὰ τὸ θαυμάζειν.
19 Ibid.
20 *Metafísica,* IV, 1: περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν.
21 *Metafísica,* I, 2.

La filosofía es, para Platón y Aristóteles, como hemos visto, un *saber* acerca de lo que las cosas *son* (quede intacta la cuestión de las diferencias entre los dos filósofos). Este saber no es en modo alguno algo *añadido* al ser del hombre, sino que éste es propiamente hombre en cuanto sabe; o, dicho en otros términos, el ser humano consiste en vivir en la verdad (ἐν ἀληθείᾳ), poniendo las cosas *patentes,* en su ser actual; de ahí surge el concepto de la *vida teórica* (βίος θεωρητικός), cuya culminación es la *felicidad* o εὐδαιμονία.[22]. La filosofía es, pues, en una doble dimensión, ciencia y modo de vida: rigurosamente, un modo de vida (teorética) que consiste en saber lo que las cosas son.

Según el testimonio aristotélico, se pueden atribuir con justicia a Sócrates dos cosas: los razonamientos inductivos y la definición universal, que se refieren ambas al principio de la ciencia[23]; de aquí nace el platonismo, que se eleva *dialécticamente* a las *ideas* o esencias, es decir, a las realidades universales de que es correlato la definición. Del socratismo emerge, pues, naturalmente la filosofía platónica, y luego la aristotélica, que se negará a separar las ideas de las cosas individuales. Pero Aristóteles advierte en el mismo lugar que Sócrates se dedicó al estudio de las virtudes *morales* (περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς), aunque tiene buen cuidado de subrayar que buscaba en ellas la *esencia* (ἐζήτει τὸ τί ἐστιν). Se trata, por tanto, en todo caso de la *ciencia,* aunque ésta verse primariamente sobre la moral. Vemos la legitimidad del discipulado socrático en Platón, e indirectamente en Aristóteles. Jenofonte, por su parte[24], insiste en que Sócrates buscaba siempre la esencia, el *qué de las cosas humanas* (περὶ τῶν ἀνθρωπείων).

Pero el magisterio socrático no se limitó a Platón y a Jenofonte: de él proceden también los llamados *Socratici minores,* las pequeñas escuelas socráticas, en especial los cirenaicos de Aristipo y los cínicos discípulos de Antístenes. Pues bien, estas escuelas se desentienden de la lógica y la física para ocuparse sólo de la parte moral (τὸ ἠθικὸν μέρος) de la filosofía, pues sólo ésta importa para la vida feliz, según dice Sexto Empírico de los cirenaicos[25]. De los cínicos podría afirmarse lo mismo. Unos y otros buscan sólo cuál es el "bien", en qué consiste el buen vivir; los primeros lo ponen en el placer, ἡδονή; los últimos, que menosprecian la voluptuosidad, eligen el esfuerzo, πόνος. En todo caso, no les interesa la ciencia ni, en defini-

22 *Etica a Nicómaco,* I, 4,5.
23 *Metafísica,* XIII, 4: τους τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.
24 *Memorables,* I, 1, § 16.
25 *Adversus mathematicos,* VII, 11.

tiva, la *verdad*. Este es el gran hecho: por segunda vez después de Parménides —la primera fue con los sofistas—, la filosofía griega abandona la *vía de la verdad*. Primero fue en nombre de la "cultura" y de la retórica, del refinado bien hablar de la democracia ateniense del siglo v; ahora, en nombre de la suficiencia, de la autarquía, de la necesidad de simplificación de un pueblo que ya no puede soportar la magnífica complejidad que había alcanzado su vida. La estructura de la ciudad griega se deshace después de las guerras del Peloponeso, y sobre todo a medida que avanza la dominación macedónica; el mundo helénico cambia de postura, se va a convertir en el mundo helenístico-romano, bien distinto por cierto. Esta transformación se realizará plenamente después de morir Alejandro y Aristóteles, y de ahí deriva el nombre equívoco y engañoso de filosofía *postaristotélica*; pero la tendencia —esto es lo que me importaba señalar— existe ya en el inmediato discipulado de Sócrates. La más auténtica continuación de él es la filosofía de la Academia y del Liceo; su *imitación* superficial, después de abandonar las vías de la verdad, son las escuelas de Aristipo y Antístenes, que preparan y hacen posibles el epicureísmo y la Stoa.

Con esto llegamos a la tercera cuestión. ¿Qué quiere decir "filosofía" para estas escuelas? "Epicuro —escribe Sexto Empírico [26]— decía que la filosofía es una actividad que procura con discursos y razonamientos la vida feliz." Se trata, pues, de una esencial alteración del pensamiento aristotélico, encubierta por una expresión parecida. En Aristóteles, la filosofía y la felicidad tienen estrecha relación; pero ésta consiste en que la felicidad estriba en la contemplación; por tanto, la vida teorética *es* la vida feliz. En cambio, en Epicuro la filosofía ha de proporcionar la felicidad, pero ésta es distinta de aquélla y de su posesión; de lo que se trata es de *tranquilizar* al hombre respecto a sus temores religiosos —sólo por esto interesa la física— y señalarle el placer como bien supremo. La hostilidad a la religión, tan visible en Lucrecio [27], revela claramente el sentido religioso del epicureísmo; es decir, el carácter de *quasi-religión*, de sustitutivo de la religión, a que en el fondo aspira. No olvidemos que se trata de la época en que irrumpen en el mundo he-

[26] *Adversus mathematicos*, XI, 169.

[27] Cf. *De rerum natura*, especialmente I, 62-101, en que presenta la vida humana oprimida bajo el peso de la religión, hasta que un griego (Epicuro) se atreve a enfrentarse con ella y vencerla; y después de recordar el sacrificio de Ifigenia, termina el pasaje con el verso famoso: *tantum religio potuit suadere malorum*. Véase también II, 47-61, y V, 1161 y ss.

lenístico las religiones orientales, que se esfuerzan por ocupar el lugar del antiguo politeísmo en decadencia.

Los estoicos, por su parte, decían que la *sabiduría* es la ciencia de las cosas divinas y humanas, pero añadían que la *filosofía* es el ejercicio (ἄσκησις) de un arte (τέχνη,) cuyo objeto supremo es esa sabiduría [28]. Esta se considera como la suma perfección o *virtud,* que se divide en tres: la referente al discurso (lógica), la correspondiente al mundo (física) y la que se endereza a la vida humana (ética). De ahí la conocida división de las disciplinas filosóficas. La sabiduría está orientada primeramente a la *acción*; así aparece entendida en Cicerón y en Séneca, que renuevan los puntos de vista del antiguo estoicismo. Crisipo atacaba ásperamente la doctrina de Teofrasto, que aristotélicamente concedía la primacía a la vida contemplativa o teorética [29]. Hay, por tanto, una rigurosa inversión de la postura dominante en la Academia y en el Liceo: la filosofía no es *ciencia,* ni tiene como objeto la contemplación de las cosas en su verdad, sino un *arte* encaminado a regir la vida. Incluso la división tripartita que hemos indicado provoca una oposición dentro de la escuela: Aristón la consideraba como una concesión contraria al espíritu de la doctrina; según él, la física excede de nuestras posibilidades, y la lógica es como el lodo de un camino, que sólo sirve de molestia al viajero, o, como cuando se comen cangrejos, mucha cáscara y poca carne [30]. Queda sólo la ética, que es la que de verdad interesa. Las otras disciplinas se mantienen o por respeto a la tradición filosófica helénica, por el influjo de lo que ha significado en Grecia, durante siglos, el nombre *filosofía,* o sólo como auxiliares, en la medida en que se necesita un mínimo conocimiento del mundo para orientar la vida moral, o una posesión de los recursos dialécticos para la discusión y la persuasión, inseparables del hombre griego mientras éste existe. De un modo análogo, el epicureísmo necesita dar alguna explicación natural del trueno y del rayo, no para *saber* lo que son, sino para que el hombre viva tranquilo, seguro de que no significan la cólera de Zeus; y da *varias* explicaciones, porque lo que importa no es la *verdad,* sino simplemente saber que son fenómenos *explicables,* naturales, y por eso no inquietadores.

Como vemos, el estoicismo no es sólo una nueva filosofía, sino que significa, ante todo, un cambio esencial en lo que se entiende por *filosofía.* Si lo es, lo es en *otro sentido.* No se trata, por tanto,

28 Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta,* II, n. 35.

29 Plutarco: *De Stoicorum repugnantiis,* 2, 3 p., 1.033 D. Véase Ritter-Preller: *Historia philosophiae graecae,* n. 481 a.

30 Cf. Léon Robin: *La pensée grecque,* 413-14.

de que la doctrina de la Stoa desplace a la de Aristóteles —esto sería en rigor incomprensible—, sino de que el hombre de fines del siglo IV y comienzos del III abandona la filosofía en sentido platónico-aristotélico para buscar un fundamento a su vivir en otra actividad, de diverso signo, que se presenta también —y de aquí nace el equívoco— como "filosofía" y en íntima dependencia del repertorio de *cuestiones* e *ideas* vigentes en el mundo griego anterior. Y ahora podemos preguntarnos, por último: ¿qué significa esta "filosofía estoica" en la vida del hombre helenístico-romano?

19. El estoicismo en el mundo antiguo

No se podría comprender el prodigioso éxito del epicureísmo y, sobre todo, de la Stoa, si se olvidase que la época en que triunfa —desde Alejandro a Marco Aurelio— es un tiempo de crisis. Esta frase parece, a primera vista, una ingente frivolidad: ¿puede llamarse época crítica a la mayor parte de la vida de la República romana y las dos primeras centurias del Imperio, a la etapa de la historia en que se crea esa fabulosa realidad que conocemos con el nombre de Roma? Más aún: ¿puede llamarse *una* época a medio milenio? Y, sobre todo, ¿puede durar tanto tiempo una crisis histórica?

Intentemos lograr algunas precisiones. En primer lugar, una época histórica no tiene sólo un valor temporal, medido por las revoluciones impasibles de los astros, sino que está ligada a una *circunstancia,* determinada geográficamente. La Edad Media europea y los "mismos" siglos americanos son realidades históricas absolutamente independientes e irreductibles; sin llegar a tales extremos, no es la *misma* época el siglo XIII francés y el mismo siglo moscovita. Desde el siglo IV antes de Jesucristo hasta el II de nuestra era —y más aún— se está en crisis; pero no en los mismos lugares. En otros términos, la crisis dura todo ese tiempo, pero su *sujeto* no es el mismo. Primero entran en la zona crítica los pueblos helénicos propiamente dichos (ya en el siglo IV); muy pronto, los países helenísticos, resultantes de la descomposición del Imperio alejandrino, los reinos greco-orientales de los Diádocos: Macedonia, Tracia, la Siria seléucida, el Egipto de los Ptolomeos; cuando Roma conquista Grecia, ella, que era todavía "lo otro" que la Hélade, una pujante y animosa comunidad histórica, exenta de crisis, empieza a participar de la vida griega, que la va a transformar interiormente. *Graecia capta ferum victorem cepit,* había cantado Horacio, en nombre de la "cultura" helénica, sin sospechar

siquiera la tremenda verdad de sus palabras. Con los Escipiones comienza la helenización de Roma, e irrumpen en ella los modos griegos de pensar y vivir. Hacia el siglo I a. de C. está consumado este proceso de fusión, y la crisis helenística se ha hecho *común* a griegos y romanos, aunque éstos sólo están afectados por ella en su dimensión pensante: están en crisis las *ideas* romanas, sobre la religión, sobre la filosofía —parcialmente "contagiada" de los helenos—, sobre el Estado; pero —para usar la expresión de mi maestro Ortega— las *creencias* del pueblo romano permanecen intactas, y nada grave ocurre todavía. Poco después, a comienzos de nuestra era, se va a producir la crisis *romana,* la crisis del Estado romano mismo, que lleva a la solución —crítica y problemática ella misma— del Imperio como *principatus*: es la época que comienza en César y termina en Diocleciano. Como vemos, la crisis se va desplazando, y su sujeto histórico varía; por eso puede durar quinientos años, y por eso también alberga —equívocamente— tiempos de plenitud y perfecta estabilidad.

Pero entonces surge una nueva cuestión. Si el sujeto de la crisis cambia, si no es *el mismo,* ¿cómo puede hablarse de *una* crisis? Entendámonos: el sujeto es distinto en cada momento, pero no totalmente; la realidad humana tiene *dimensiones,* y hay alguna, común a griegos, helenísticos y romanos, que es justamente la que entra en crisis y permanece en ella durante más de medio milenio: lo que podemos llamar *el hombre antiguo.* Sería demasiado largo precisar lo que se entiende por hombre antiguo; permítaseme no abordar la cuestión, porque excede del propósito y del alcance de este estudio; baste con alguna indicación alusiva, que sea lo indispensable para poner sobre la pista del sentido de esta expresión. El hombre antiguo es el hombre mediterráneo que vive desde varias creencias fundamentales, entre ellas las siguientes: el mundo *es,* existe siempre, sin más; en este mundo hay *cosas* que tienen una consistencia y se mueven o cambian; este mundo se puede comprender, y se puede también hablar de él, decir lo que es; además, las cosas tienen propiedades que el hombre puede utilizar para *hacer* otras cosas; por último, se puede gobernar y dirigir este mundo, aprovechándose de que él mismo es un orden, sometido a una *ley* que procede de un principio divino; y, del mismo modo, los hombres pueden vivir y *convivir* según una ley. Estas pocas notas trazan un vago y borroso perfil, que es del *hombre antiguo,* distinto del asiático —salvo el Asia griega—, del egipcio, del semita y *desde luego del cristiano,* aunque este último excede con mucho de una de-

terminación histórica. De hecho, el mundo antiguo no fue cristiano; en la medida en que lo fue, dejó de ser *antiguo*; pero si lo hubiera sido, sus caracteres hubieran sido bien distintos, y sería menester distinguir dos fases: la del hombre antiguo *precristiano* y la del hombre "antiguo" *cristiano*.

Pues bien, la crisis histórica a que aludo es la del hombre antiguo, y por tanto la del *mundo antiguo*. Y las diversas comunidades mediterráneas van entrando en ella a medida que alcanzan su madurez y llegan al término de sus propios *supuestos*. Roma, concretamente, tarda en ser en rigor un pueblo *antiguo* y, sobre todo, en *saberlo*; y sólo consigue ambas cosas, en especial la última, gracias al contacto con la cultura helénica. Por esto se trata, con toda precisión, de *una* multisecular crisis histórica, que se desenvuelve en la ancha geografía mediterránea.

Y conviene reparar en un hecho sobremanera significativo. Las fases de la crisis histórica que acabo de señalar coinciden exactamente con las etapas de la filosofía moral que hemos estudiado anteriormente. Al comienzo de la crisis helénica corresponden las escuelas socráticas; a la crisis helenística, el epicureísmo y la antigua Stoa; al primer contacto greco-romano, el estoicismo medio de Panecio y Posidonio; a la crisis *romana*, el estoicismo nuevo, de Séneca a Marco Aurelio, que es romano como ella y representa un nuevo matiz, menos raciocinante, con menos restos de filosofía como ciencia, y un más resuelto predominio de la ética como disciplina *quasi-jurídica* (Séneca) y aun como *biografía* (los *Soliloquios* del emperador filósofo). La última etapa del estoicismo es el reflejo mental de la crisis peculiar del mundo romano [31].

Ahora comenzamos a entrever el papel del estoicismo en el mundo antiguo. Al hacerse cuestión los supuestos desde los que se ha vivido, al alterarse, sobre todo, el horizonte político —de la *pólis*— en que el hombre helénico ha desenvuelto su actividad, para perderse en las indecisas monarquías territoriales helenísticas, surge la necesidad de alcanzar un nuevo repertorio de convicciones para vivir apoyándose en ellas. La ley *(nómos)* en que se confiaba se ha tornado problemática; por eso se la va a desdeñar, y se la sustituye por otra legalidad *natural*, la de la *physis*. Naturaleza y ley (o convención) van a ser dos conceptos opuestos; el unirlos, en la *ley natural*, será

[31] Sobre los hechos históricos indicados, puede consultarse: R. Cohen: *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*; W. W. Tarn: *Hellenistic Civilization*; A. Piganiol: *Rome*; U. Wilcken: *Griechische Geschichte*; Ortega y Gasset: *Del Imperio romano*; F. Taeger: *Das Altertum*, entre la biografía reciente.

una hazaña intelectual del mundo cristiano. Por esto surge, con las filosofías morales helenísticas, el concepto del cosmopolita, del "ciudadano del mundo" [32], que tanto va a influir en el pensamiento de la Stoa y en la vida histórica efectiva del Imperio romano.

La instancia suprema para un griego clásico era la filosofía, culminación de la cultura helénica. Por eso, al volverse crítica su situación, el heleno se vuelve hacia ella. Pero esta apelación encierra un penoso equívoco: no se pide ahora a la filosofía lo que se buscaba en ella antes, sino un sustitutivo de las convicciones político-sociales y religiosas —en suma, "éticas" en sentido griego— que se han hecho problemáticas. Por esto, bajo el viejo nombre de filosofía, se va a encubrir una muy distinta realidad: una norma de vida, una especie de religiosidad de circunstancias.

Y, por otra parte, la función de esta nueva filosofía va a ser muy distinta, no sólo en su dimensión *personal,* sino también en la *social.* En la primera, el punto de vista de la *verdad* cede el puesto al ideal de la vida *suficiente* e imperturbable. En la segunda, la filosofía, ocupación íntima de unos pocos, se va a tornar menester de las *masas.* La vida humana *media* no se apoya en la filosofía como disciplina intelectual, ni siquiera en las comunidades históricas donde ésta existe; a lo sumo, la utiliza como un bien *recibido,* especialmente en el precipitado anónimo del lenguaje; el hombre medio, para vivir, se apoya primariamente en *otras* cosas; cuando éstas fallan, si el hombre —como acontece en Grecia— se vuelve a la filosofía para sustituirlas, tiene que transformarla radicalmente en dos sentidos: ante todo, en su *contenido* mismo, puesto que ha de servir a otras necesidades; pero también en sus cualidades *formales,* pues ha de pasar de ser un ejercicio minoritario a ser algo asequible a las masas. Esta condición social prejuzga ya la *necesaria* inferioridad doctrinal e intelectual de estas filosofías; lejos de ser cierto que triunfen sobre el aristotelismo *a pesar* de ser inferiores, alcanzan su éxito, entre otras razones, justamente *por serlo.* La constitutiva dificultad de la filosofía platónica-aristotélica la incapacitaba ya, aparte de su contenido real, para desempeñar la función social que le pide el helenismo. Imagínese —para tomar un ejemplo de otra esfera— la posibilidad de que el cristiano medio viviese de la *teología,* en lugar de nutrir su existencia religiosa con la oración, la liturgia y los sacramentos.

[32] Véase mi *Historia de la Filosofía,* 10.ª ed. (*Obras,* I), y "Marco Aurelio o la exageración" (en *San Anselmo y el insensato, Obras,* IV).

Y, finalmente, al llegar aquí resulta claro el motivo del predominio del estoicismo sobre las restantes filosofías helenísticas. Es una doctrina para tiempos *duros,* una moral de aguante. *Soporta y renuncia*: difícilmente se podría encontrar una fórmula mejor de moral *mínima* para tiempos procelosos, para vivir en los reinos de los Diádocos o en la Roma de Nerón. El hombre antiguo sólo podrá resistir como una roca esta tempestad que lo rodea. Claro es que hay una posibilidad distinta: la de una moral *máxima,* capaz de superar la situación apoyándose en un Dios salvador. Y esto sólo basta para mostrar la absoluta distancia, pese a ciertas semejanzas epidérmicas, del estoico, riguroso *hombre* antiguo, y el cristiano, que es, en un sentido radical, el *hombre nuevo.*

IV

LA ESCOLASTICA EN SU MUNDO Y EN EL NUESTRO

I.—La escolástica en su mundo

20. Filosofía y situación

El tema que aquí me propongo es un intento de comprensión de ese gran hecho histórico que llamamos la Escolástica. Pero esto requiere una doble consideración: es menester, de un lado, ver la Escolástica misma en su realidad originaria; de otro lado, dar cuenta de su supervivencia histórica en el presente, de la Escolástica en cuanto la encontramos nosotros hoy. Tenemos, pues, que estudiar la Escolástica en su mundo y en el nuestro.

La razón de esto es que la filosofía es inseparable de la circunstancia de que emerge. Como todo hacer humano, el filosofar se hace en vista de una situación, y sólo de ella recibe su sentido; por tanto, únicamente desde ella resulta inteligible. La filosofía va vinculada al hombre que la hace, y éste está definido por su circunstancia, que es la que lo fuerza a realizar ese hacer concreto. Pero podría pensarse que esa presión de la circunstancia, condición necesaria para la génesis de una filosofía, pierde su interés cuando la fiosofía está ya hecha y se trata simplemente de entenderla. Sin embargo, no ocurre así: la filosofía sólo es comprensible en la medida en que uno logra retrotraerse a la situación en que se originó; la lectura de una página filosófica, si ha de ser efectiva, requiere que el lector reviva, hasta cierto punto al menos, el hacer del metafísico creador que la escribió, mejor aún, que "tuvo" que pensarla y "pudo" hacerlo.

Este hecho explica la esencial discordia respecto a las definicio-

nes de la filosofía. Si tomamos una definición cualquiera de las que se han dado, parece que quedarán excluídas las demás filosofías; pero éstas aparecen también justificadas por el hecho de su efectiva existencia como tales. La razón de esta diversidad de definiciones es que, para cada filósofo, filosofía es lo que él ha hecho. Ocurre algo parecido con la natación. Si preguntamos a un nadador qué es nadar, podrá respondernos indicando los movimientos que hace con brazos y piernas, en cierta posición; pero otro nadador podría decir que nadar no es eso, sino hacer otros movimientos distintos, por ejemplo de espaldas. Los dos tendrín razón: nadar es esto, y aquello, y otras muchas posibles cosas, todas las técnicas natatorias que puedan imaginarse; pero primariamente es algo mucho más sencillo y profundo: nadar es lo que alguien hace para mantenerse a flote por sí mismo. Pues bien, la filosofía se parece mucho a la natación: filosofía es lo que el hombre hace para sostenerse en la certidumbre, para lograr por sí mismo una certidumbre radical. El *hacer humano* que es la filosofía coincide en unos y otros filósofos, aunque haya diferencias respecto a *lo hecho* en cada caso. Así llegamos a cierta mismidad que abarca toda diversidad.

Cuando el hombre necesita hacer filosofía es porque tiene en su circunstancia un problema, porque su situación es problemática, y para estar en ella tiene que filosofar. Si eliminamos de la filosofía lo que obliga a hacerla, no la podemos entender; sería algo semejante a la imagen de un nadador al que se hubiese despojado del agua: algo incoherente y cómico.

Así, pues, todo intento de comprensión real de un hacer humano —en nuestro caso de la filosofía, y de una filosofía determinada— exige tomar *lo que he hecho* junto con *aquello por lo que lo he hecho*; a esto llamamos *situación*. Hemos de preguntarnos, pues, por la situación de la Escolástica.

21. El problema del "mundo" medieval

Pero el hablar de la Escolástica implica cierta equivocidad procedente de su larga duración: la Escolástica es un fenómeno histórico que dura varios siglos. ¿Cuántos? Este es uno de sus problemas: si se toman las cosas con amplitud, no menos de ocho; si se restringe más rigurosamente su área histórica, se puede reducir su duración a cinco centurias; toda delimitación precisa supone ya una interpretación. En todo caso, sólo con suma cautela puede hablarse de *un* tiempo caracterizado por el escolasticismo; se trata de muchas situa-

ciones con *una* filosofía; pero esta misma unicidad, por las razones antes apuntadas, se torna problemática. ¿Cómo puede explicarse esto?

Algunos supuestos de la Escolástica son vigentes durante *todo* el tiempo en que ésta es la respuesta intelectual del hombre de Occidente a los problemas planteados por su situación: esto es lo que hace que haya *una* Escolástica; pero otros supuestos cambian, y éstos son los que determinan su evolución interna, los que hacen que haya etapas o fases dentro de la Escolástica, correlativas a las mudanzas de la situación dentro de un esquema general, de vigencia más duradera. Aquí no me interesa más que el "mundo" de la Escolástica, no su contenido doctrinal, al que sólo me referiré en la medida en que sea indispensable para entender su situación. Y para examinar la articulación de sus diferentes fases convendrá tomar algunos momentos capitales, concretamente tres: San Anselmo, Santo Tomás, Suárez.

En primer lugar, será menester investigar los supuestos generales de la Escolástica; dicho en otros términos, la situación del mundo medieval como repertorio de creencias y problemas fundamentales. Pero esta situación sólo puede hacerse comprensible si se recurre a un método comparativo, si se hace resaltar la peculiaridad de una situación confrontándola con otras. Hay que comparar el mundo de la Escolástica: *a)* con el mundo antiguo (lo cual suscita el problema de la "filosofía cristiana" como innovación radical); *b)* con el mundo de la Patrística (para subrayar así la índole concreta de la Escolástica como forma particular dentro de esa "filosofía cristiana"); por último, *c)* con el mundo moderno (lo cual hará comprensible la transición hacia otras formas de filosofía y nos remitirá, finalmente, a nuestra propia situación.)

22. El mundo antiguo

Permítaseme, en gracia a la brevedad, enumerar esquemáticamente algunos supuestos que constituyen las creencias básicas del hombre antiguo, sobre las cuales se articula ese quehacer especialísimo y original del hombre que conocemos con el nombre de filosofía griega

1) El mundo *es*. Está ahí como el gran supuesto, como *la realidad* dada, respuesta a los problemas particulares; pero el mundo como tal no es nunca problema para el griego. Por esta razón, cuando los neoplatónicos —así Plotino— se encuentran con la idea de creación,

no la sienten como una nueva "idea", que es siempre una delicia para el heleno, sino como una amenaza a su *creencia.* De ahí que Plotino tenga que movilizar toda su metafísica para poder pensar con mente griega la nueva situación que es un mundo *producido,* y forje para ello el concepto de *emanación,* que es una creación *sin la nada,* paso que el griego no se atreve a dar.

2) Ese mundo es vivido por el hombre antiguo como *fuente de realidad,* por eso aparece como *naturaleza* (φύσις), de donde brotan las cosas y también como *principio* (ἀρχή) que las hace ser y al cual se reducen originariamente.

3) Esta unidad principal del mundo tiene como correlato la *pluralidad* de las cosas, que suscita ya uno de los problemas permanentes del pensamiento antiguo; la incompatibilidad de las dos creencias opuestas obliga a encontrar una nueva certidumbre que las supere y concilie: ésta es una de las raíces de la ontología griega.

4) Esa pluralidad se presenta a los ojos antiguos como una multitu de *cosas,* es decir, de unidades reales dotadas de propiedades permanentes que permiten una utilización fundada en la continuidad de su comportamiento; la técnica griega (τέχνη) es el arte del manejo de las cosas así entendidas. Pero esas cosas ven amenazada su identidad por el hecho de que son cambiantes; el *movimiento* (κίνησις), que es otra realidad con que el antiguo se encuentra, plantea una nueva cuestión y obliga a investigar la estructura interna de esas cosas que son y no son. Por último, las propiedades de las cosas no son vividas por los griegos como gradaciones cuantitativas —así, por ejemplo, el más o menos calor, la mayor o menor dureza—, sino como *contrarios*: lo frío y lo caliente, lo duro y lo blando.

5) Las cosas son interpretadas por el griego como *sustancias,* como algo que tiene en propiedad ciertas disponibilidades de las cuales se deriva su *suficiencia.* Esta idea de la οὐσία está a la base de la concepción griega de la libertad como independencia o *autarquía,* bien distinta de la moderna.

6) El mundo tiene estructura *inteligible*; cabe una visión noética de él, y un *decir* —*lógos*— acerca de lo que es.

7) Esa inteligibilidad del mundo le confiere el carácter de *cosmos,* es decir, de orden; está regido por una *ley.* La traslación de esta legalidad al mundo de los hombres funda la posibilidad de un orden político, de una *pólis* definida por la ley.

8) Desde muy pronto aparece para el hombre antiguo la escisión en *dos mundos.* Esta dualidad presenta formas muy distintas, interpretaciones intelectuales diversas de una creencia fundamental: mun-

do de la verdad y de la opinión, de Parménides, mundo inteligible y mundo sensible en el platonismo, etc. Esta escisión culmina en el impulso de huída del mundo, latente en casi toda la historia griega y que se extrema en la filosofía neoplatónica. Conviene tener muy presente esta tendencia *griega* que reaparecerá en algunos momentos y direcciones del cristianismo.

9) Por último, la realidad se presenta al antiguo en forma *ahistórica,* como algo cuya pretensión capital es el *ser siempre,* en una esencial inmutabilidad.

Un problema interesante, pero no de este lugar, sería el de la supervivencia parcial de estos supuestos en las situaciones posteriores; pero aquí sólo importa su alteración por otra creencia nueva.

23. Los supuestos de la "filosofía cristiana"

La filosofía de la época patrística significa una fase rigurosamente nueva, no tanto por sus diferencias "conceptuales" —en realidad, se vive durante siglos de los instrumentos mentales griegos— como porque el supuesto básico se ha alterado, y se ha alterado *como supuesto,* es decir, previamente a la filosofía. La dialéctica interna del pensamiento antiguo no hubiese llevado nunca a la "filosofía cristiana"; lo que ésta tiene de radical novedad no viene de la filosofía misma, sino de algo de origen extraño: la idea de *creación.* ¿Qué significa ésta desde el punto de vista que aquí nos interesa; esto es, no como "doctrina", sino como ingrediente de una situación?

En primer lugar, que el mundo se ha hecho problemático: lo que antes funcionaba como punto de apoyo, suelo e instancia a que apelar para resolver los problemas del hombre antiguo, es el problema radical y primero para el cristiano. La *creencia* primaria del griego es ahora *cuestión*; no cabe mayor alteración en la función vital de eso que llamamos *mundo.* Resulta que ante éste, lo primero que hay que hacer es preguntarse por qué existe y cómo puede existir, y, naturalmente, como todo problema surge sobre un fondo de creencias o certidumbres, el problematismo del mundo remite a una realidad que aparece como segura y que podrá dar razón de él.

Esta realidad es Dios. Una realidad peculiarísima, por cierto, de la cual lo primero que hay que decir es que no *aparece,* que no *está ahí.* Por esto, la forma en que se manifiesta como realidad es la *revelación,* no tanto en el sentido de que ésta sea sobrenatural como en el de que es algo que denuncia o acusa una realidad latente, *des-*

cubierta precisamente en ella. San Agustín, por ejemplo, descubre a Dios como realidad plenaria —así en los *Soliloquios*— que descalifica la del mundo. Y éste ya no es fuente de realidad como para el griego, sino que ese papel corresponde primeramente a Dios. La alteración que esta nueva creencia provoca en el sistema de ideas filosóficas se manifiesta en el uso, durante los primeros siglos de la Edad Media, de los conceptos, un tanto equívocos, de *natura naturans* y *natura naturata.*

Esta realidad divina se hace patente en la *intimidad*; por esto, mientras el interés dirigido preferentemente a Dios tiene que detenerse también en el alma —*Deum et animan scire cupio*—, el mundo sólo importa de modo secundario, como algo que es obra de Dios o elemtno para la vida del alma. El problematismo que afecta a la *existencia* del mundo viene acompañado de indiferencia por sus problemas internos. "Para este hombre, sumergido en las vivencias religiosas —dice Dilthey—[1], los *problemas* del *cosmos* se han *hecho* completamente *indiferentes.*" Y poco después añade: "Se manifiesta en la autoconciencia una poderosa realidad, y este conocimiento absorbe todo interés por el estudio del cosmos... En esta autognosis se manifiesta al hombre la esencia de *sí mismo,* se señala al menos su puesto a la convicción de la realidad del *mundo* y, sobre todo,, se aprehende en ella la esencia de Dios, y hasta parece desvelarse a medias, gracias a ella, el misterio de la Trinidad." De ahí la forma literaria de *Meditaciones* que tiende a adoptar el pensamiento de esta época.

Por otra parte, se introduce un elemento de historicidad. Y esto en dos sentidos: en primer lugar, el cristianismo establece una articulación histórica en los hechos decisivos humanos: creación, pecado de Adán, redención, juicio final; además, para que la historia exista como tal, es menester que el pasado se conserve y se una dinámicamente con el futuro anticipado; entonces puede haber una historia con sentido, no una mera sucesión de momentos temporales, y esto es lo que hace el Dios cristiano. La realidad histórica es en él *presente*; y en la medida en que existe un *plan* divino que unifica el acontecer histórico, el historiador puede rastrearlo o inferirlo en cierto modo para alcanzar así una *comprensión* de ese acontecer, que al mismo tiempo queda constituído para él como *historia,* en la que se implican los dos momentos conexos de *historiografía* y *realidad histórica.*

Pero no olvidemos que esta forma de pensamiento que llamamos

[1] *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. de J. Marías), p. 272 y 274.

"filosofía cristiana", movida por la situación cristiana del que filosofa, no surge inicialmente en un "mundo" cristiano, entendiendo por "mundo" el sistema de creencias vigentes. Por el contrario, incluso en su momento de mayor madurez, San Agustín, que ni siquiera era *ya* cristiano desde luego, sino que llegó a serlo tardíamente —*sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova*—, se encuentra con un mundo que no lo es. Y precisamente su problema consiste, en buena parte, en ver ese mundo que él había vivido paganamente, de modo "antiguo", en una nueva perspectiva, con ojos cristianos; es decir, desde Dios. No es otra la tarea que ha de realizar en *La ciudad de Dios*.

Ahora bien, esta primera fase de la "filosofía cristiana" no es la Escolástica; entre San Agustín y esta última median, por el camino más corto, cuatro siglos; si se toman las cosas con mayor precisión, seis. Tenemos que ver, pues, cuál es la situación concreta que hace posible y necesaria esa forma peculiar de pensamiento que conocemos con el nombre de Escolástica.

24. La Escolástica en su situación

El supuesto general de la Escolástica es la *vigencia del cristianismo*. A diferencia de la especulación patrística, la Escolástica surge en un "mundo" cristiano, determinado por el hecho de que las creencias *sociales* —previas, por tanto, a la adhesión personal de los individuos y aun en eventual discrepancia con ella— eran las del cristianismo. Este "mundo" como sistema de vigencias es el punto de partida del escolasticismo, y se manifiesta históricamente en la forma de *la cristiandad*.

Pero al llegar a este punto se ocurre naturalmente una objeción: la Escolástica no es única, hay *tres* Escolásticas: la cristiana, la arábe y la judía. ¿Cómo puede decirse que el supuesto general sea la vigencia del cristianismo, cuando grandes porciones de los escolásticos están determinadas por el judaísmo o el Islam? Pero no es difícil resolver esta dificultad. En primer lugar, ni siquiera religiosamente pueden aislarse el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo; respecto a los dos primeros, la cosa es obvia; en cuanto al tercero, sólo se lo puedo entender como una herejía judeo-cristiana; además, las tres religiones conviven históricamente en la Edad Media, con puntos de especial fricción, y el centro gravitatorio es, desde luego, el cristianismo. En segundo lugar, las tres religiones coinciden

en lo *filosóficamente* esencial: teísmo, monoteísmo, creación, puesto del hombre; se mueven sobre supuestos y antecedentes filosóficos comunes —la tradición griega, de que se nutren por igual cristianos, árabes y judíos—; sobre todo, en su periodo de mayor contacto, el supuesto común es el aristotelismo. Por esta razón, la zona de vigencias condicionantes de la filosofía es aproximadamente coincidente en las tres religiones. Y de ahí la gravedad que entrañó —y no sólo para los cristianos, sino también dentro del islamismo ortodoxo— el movimiento averroísta; las doctrinas acerca de la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento y la inmortalidad personal, incluso la de la "doble verdad" en el averroísmo latino, rompían la unidad de las vigencias e introducían una grave perturbación en la Escolástica, que nunca habían sentido los cristianos ante Avicena, por ejemplo. El hecho de que frecuentemente citen los escolásticos cristianos a un árabe o a un judío sin saber que lo son, y la existencia de obras como la *Summa contra gentiles,* son indicios suficientemente expresivos de esa situación común, dentro de la cual caben todas las discrepancias *teológicas,* sea cualquiera su gravedad.

Esta condición de la Escolástica repercute esencialmente en su contenido y en sus formas. Escolástica es un adjetivo; al intentar decir cuál es el sustantivo implícito, se duda. ¿Filosofía? No ha existido en la Edad Media, en rigor, una filosofía escolástica independiente. ¿Teología? Tampoco se ha dado aislada la especulación teológica. A mi entender, la Escolástica es a la vez filosofía y teología, en una relación muy peculiar, que afecta al sentido de ambas, y que es más compleja y sutil que la de una presunta subordinación *ancilar* de la filosofía respecto de la teología. La reación de esas dos disciplinas es más bien *ocasional*: con ocasión de cuestiones teológicas se suscitan problemas filosóficos, que habrán de ser planteados y resueltos automáticamente por la filosofía, de acuerdo con sus propias exigencias, y que la llevarán por sus caminos propios hasta puntos de vista inicialmente imprevisibles. Dicho en otros términos, la teología es inseparable de la filosofía en la Edad Media, porque es un ingrediente capital de la *situación* de que emerge. Si prescindimos de la teología, la "filosofía cristiana" —algo que, en rigor, nunca ha existido— queda aislada de su contexto efectivo, segregada de su fuente vital; por tanto, reducida a un abstracto de sí misma. La teología define —al menos en principio y *grosso modo*— el área de los problemas filosóficos medievales, el ámbito del problematismo de la situación del hombre de la Edad Media, que lo fuerza a filosofar, pero repito que, una vez puesta en marcha la filosofía, su destino y su de-

rrotero quedan sometidos a los requisitos propios del filosofar, y se puede llegar incluso —como de hecho ocurrió— a una alteración esencial de la situación descrita.

Pero al llegar aquí no podemos seguir hablando de la Escolástica en bloque, como una unidad; necesitamos ver los diversos modos según los cuales la filosofía se articula con su situación, a medida que van mudando ciertas vigencias; esto nos obliga a echar una ojeada a algunas frases de la Escolástica.

25. San Anselmo

Aparte del comienzo del escolasticismo en el siglo IX, con Escoto Eriúgena y su contorno, interrumpido casi totalmente en el siglo X, el verdadero iniciador de la Escolástica en forma madura es San Anselmo (1033-1109). Este hecho le da un posición sumamente curiosa, porque al "escolasticismo" le pertenece el no ser *iniciación,* sino, por el contrario, *tradición.* San Anselmo tiene alguna conciencia de ello; por eso, a la vez que se da cuenta de la *novedad* de su doctrina, intenta "justificarla" y, en cierto modo, disiparla con la afirmación de que nada hay en sus escritos que no concuerde con los de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Agustín; por esto, si a alguien le parece alguna afirmación suya *demasiado buena* o falsa, le recomienda que la coteje atentamente con el *De Trinitate* agustiniano; y esto le importa tanto, que pide *vehementemente* al que quiera copiar el *Monologion* que le anteponga el prólogo en que se explican estas cosas, para que se lo interprete rectamente [2].

Adviértase, sin embargo, que San Anselmo no *parte* de las doctrinas filosóficas y teológicas anteriores; su punto de partida son ciertos *datos* de otra índole —en seguida veremos cuál—; por tanto, su acción intelectual es efectiva *innovación,* respecto a la cual sólo tiene que hacer la restricción de que no es *excesiva (nimis novum)* ni envuelve discrepancia con la tradición filosófica y teológica de la Patrística. Esto le da al pensamiento de San Anselmo una posición pe-

[2] *Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter, si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me aut praesumptore novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter percpiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet... Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere* (*Monologion,* prólogo).

culiar y como fronteriza dentro de la Escolástica, cuyo sentido transparecerá al compararla con las formas posteriores.

En otro lugar [3] he dado algunas precisiones sobre el punto de partida del pensamiento de San Anselmo. Este punto de partida es *religioso*; concretamente, la situación del hombre *privado de Dios,* es decir, hecho para verlo, pero que nunca lo ha visto, porque Dios no es presente; del hombre desterrado, caído en sí mismo, que ha perdido a Dios, a quien tiene, no obstante, en el modo deficiente de creer en él y echarlo de menos, de necesitar ver de algún modo a Dios, entender su verdad. Esta situación se traduce en la famosa expresión *fides quaerens intellectum*; pero conviene precisar algo su significado.

Para San Anselmo, la *revelación* descubre o desvela una realidad que se convierte en *dada*; por consiguiente, que funciona como un *dato primario.* El mundo aparece como vestigio de Dios, es *vivido* como criatura, como *ab alio* [4]. La *fe* funciona en su sentido primario de *creencia* en que se está; por eso instala, desde luego, en la *realidad.* En el pensamiento posterior funciona más bien como *autoridad,* como una *idea* que se ha de tener en cuenta; pero este hecho no debe ocultarnos el otro, más radical. Los dogmas se presentan como enunciados *hechos,* como vías de irrupción de la realidad misma, indubitable en cuanto a tal, pero a la vez incomprensible [5]; por eso remiten a una indagación, lo mismo que la realidad física que nos es presente y que exige la movilización de una ciencia para llegar a ser entendida. Esta es la razón de que la fe tenga una función análoga a la de la *experiencia,* como toma de contacto con la realidad, supuesto necesario de la intelección. La experiencia supera la mera audición de una cosa, y del mismo modo la ciencia del experto rebasa el conocimiento del mero oyente [6]. Esta distinción tiene conexión muy

[3] *San Anselmo y el insensato,* cap. I.

[4] Cf. A. Koyré: *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme,* p. 7: "Le monde n'est pour eux qu'un vestige, qu'une image d'une réalité plus haute, d'une réalité suprasensible et divine. Le monde porte à leurs yeux la marque non méconnaissable de son imperfection, de sa dépendance, de son irréalité... Il est ab alio, il est 'créature' dans le double sens de ce mot qui exprime à la fois et sa réalité relative, et son imperfection foncière."

[5] "Les dogmes sont des *faits,* ou plutôt, pour être plus exact, l'énoncé de *faits,* de *matters of fact.* Ils sont incompréhensibles, certes, mais la réalité l'est-elle jamais?... Les dogmes sont l'énoncé de réalités, aussi réelles, aussi certaines—non, plus réelles et plus certaines et, par conséquent, encore plus incompréhensibles et irrationnelles que notre réalité à nous" (A. Koyré, *ibid.,* p. 32, nota).

[6] *Qui non credideritt, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia* (San Anselmo: *De fide Trinitatis,* c. 2).

estrecha con la que San Anselmo establece en otro lugar [7] entre la fe viva y la fe muerta; la vida de la fe, aquello que la constituye, es el amor, *dilectio*; esta fe viva es *operosa fides,* opuesta a la *otiosa fides* que no obra; la primera consiste en *credere in id in quod credi debet*; la fe muerta, sólo en *credere id quod credi debet.* Mientras en este último caso lo que se debe creer es simplemente *contenido* inerte de la creencia —aquello que se cree—, la fe viva es creer *en* algo en que se radica y de lo cual se puede vivir. San Anselmo apunta a una distinción de dos funciones totalmente diferentes de la creencia, aun permaneciendo idéntico su contenido: lo que podríamos llamar, utilizando casi literalmente sus propios términos, creencia *operante* y creencia *inoperante.*

La situación de San Anselmo está definida, pues, por la vigencia del cristianismo en la forma concreta de la *fe* viva; esta fe *da* al hombre una realidad, pero justamente como *dato,* de modo incomprensible y deficiente; el amor que anima a esa fe la obliga a esforzarse por intentar entender, buscar la inteligencia; éste es el sentido del *credo ut intelligam,* del *fides quaerens intellectum*; pero ya advierte San Anselmo [8] que no es seguro ni necesario el éxito de esa indagación. El carácter latente de la realidad que es dada por la fe postula otro modo de presencia, descrito por San Anselmo como *iluminación* [9]. Su especulación no opera, por tanto, con las cosas, sino con los contenidos de la fe, con lo que *cree,* pero entendidos como algo que denuncia una realidad.

Con ciertas modificaciones, ésta es la situación general de que parte la Escolástica en su primera etapa, hasta el siglo XII; en la centuria siguiente esa situación queda hondamente alterada. El siglo XIII se suele considerar como la plenitud de la Escolástica; y esto es exacto, sobre todo si se quita a esa afirmación su carácter estimativo y no se identifica sin más la Escolástica con la filosofía medieval; porque, en efecto, lo que culmina en el siglo XIII y llega a su forma plenaria es el *escolasticismo,* sólo iniciado en la fase que he personificado en San Anselmo. San Buenaventura representa tal vez el momento de

[7] *Monologion,* c. LXXVIII.

[8] *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur* (Epístola XLI).

[9] Repárese en las expresiones que usa al dar gracias a Dios por su descubrimiento del argumento ontológico: *Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante...* (*Prologion,* c. IV).

transición a una situación nueva, a la que había de responder adecuadamente el tomismo. Consideremos los rasgos más notorios de esa alteración.

26. Santo Tomás

En el siglo XIII irrumpe en Occidente la filosofía de Aristóteles; este hecho determina un cambio decisivo en la situación de la Escolástica cristiana —para los árabes y judíos habría que alterar las fechas, pero acontece algo muy semejante entre ellos—. Los filósofos medievales, que hasta entonces habían vivido de una tradición platónica —más bien neoplatónica— y agustiniana, con escasas aportaciones estoicas y algunos recursos aristotélicos, puramente formales, se encuentran ahora con una filosofía perfecta, completa, acabada, de una amplitud y un vigor conceptual que nunca habían conocido; y tienen la impresión de que la filosofía aristotélica es, simplemente, *la verdad*. Por primera vez hay en la Edad Media una *filosofía vigente*; esto es lo que significa, ante todo, el aristotelismo importado por los árabes a España y, por ella, a los países de la Europa occidental entera. (Entre paréntesis: repárese en el hecho histórico, de magnitud desmesurada y nunca suficientemente atendido, de que la filosofía de Aristóteles, que fue desplazada por el estoicismo y doctrinas afines a raíz de la muerte de su autor, ha podido recobrar esa vigencia en el siglo XIII europeo, en un mundo totalmente distinto de aquel en que surgió originariamente. Este hecho, por sí solo, plantea la cuestión decisiva de la grandeza y la esencial limitación de Aristóteles.)

Repito, pues, que desde el siglo XIII hay una filosofía vigente; esto es rigurosamente nuevo. lo que altera sustancialmente la situación. Porque, como el aristotelismo se había constituído de un modo independiente del cristianismo y de la revelación, como respondía a otros problemas y a otros supuestos, no podía yuxtaponerse o fundirse sin más con la otra creencia en que el hombre del siglo XIII estaba: el cristianismo o, dicho en términos intelectuales, la teología escolástica, con su dimensión filosófica incluída. El hombre del siglo XIII se encuentra, pues, con dos instancias, dos *creencias* o certidumbres, cuya dualidad misma constituye el verdadero problema. Es menester decidir entre ellas, ponerlas de acuerdo, hallar una certidumbre superior que dé razón de esa dualidad y permita saber a qué atenerse. Este encuentro con el Aristóteles arabizado que irrumpió como un meteoro en las Universidades europeas no fue ninguna broma: recuérdese el terror de San Buenaventura al topar por primera

vez con el aristotelismo en la Universidad parisiense y oir hablar de la eternidad del mundo [10].

Surge, pues, la *necesidad* de una decisión. No era probable que el pensamiento cristiano pudiese llegar a formas intelectuales tan maduras que permitieran lograr una solución autónoma respecto del aristotelismo, en la cual éste quedase filosóficamente "absorbido" y en esa medida utilizado. Los intentos en esta dirección fueron demasiado débiles. La otra solución era la constitución de una filosofía *aristotélico-escolástica.* A esta empresa consagran su vida los dos grandes dominicos de la centuria: Alberto y, en forma más perspicaz y fértil, Tomás.

Esto tiene múltiples consecuencias. El problema intelectual de Santo Tomás, no lo olvidemos, es primariamente esa *relación* entre el aristotelismo y la teología escolástica; éstos son los *términos* del problema, las instancias en presunta discordia. Como la filosofía de Aristóteles se le presenta en principio como verdadera, Santo Tomás no se propone, desde luego, tener una propia, sino más bien al contrario: aspira a tener como filosofía la de Aristóteles y sólo la hará propia cuando ésta no le sirva por parecerle errónea o insuficiente. En segundo lugar, para Santo Tomás predomina el interés *teológico*; de ahí lo que Gilson llama, con perfecta razón, el "orden tomista", que él reivindica al exponer el tomismo, distinguiendo esta empresa de la construcción de una filosofía "hecha de elementos tomados del tomismo" [11]. En tercer lugar, la filosofía de Santo Tomás construye fácilmente un cuerpo de verdades filosóficas que le son *presentadas*

10 *Audivi, cum fui scholaris de Aristotele, quod posuit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare* (*Collationes de decem praeceptis,* coll. II, n. 29. *Opera om.,* V, 515. Citado por el P. Amorós en *Obras* (B. A. C.), I, p. 5).

11 "Les formules où s'exprime une pensée sont liées à l'ordre qu'elle suit. Pour exposer Saint Thomas selon l'ordre inverse du sien, il faudrait d'abord disloquer continuellement ses textes, mais il faudrait surtout disloquer sa pensée en l'obligeant à remonter un courant qu'elle-même affirme avoir descendu... Assurément, on peut construire une philosophie faite d'eléments empruntés au thomisme et qui ne parle pas de Dieu dans tout ce qu'elle dit: on le peut, pourvu qu'on ait claire conscience de ce que l'on fait et qu'on en mesure exactement les conséquences" (*Le thomisme,* 4.ª ed., 1942, p. 26, nota).

"C'est un fait, rien de plus, que ses ouvrages systématiques sont des sommes de théologie et que, par conséquent, la philosophie qu'elles exposent nous est offerte selon l'ordre théologique. Les premières choses que nous connaissons ne sont autres que les choses sensibles, mais la première chose que Dieu nous révèle, c'est son existence; on commencera donc théologiquement par où l'on arriverait philosophiquement après une longue préparation" (*La philosophie au Moyen Age,* 2.ª ed., 1944, p. 529).

por la fe [12]. Pero como esa construcción, para ser filosófica, ha de ser *racional,* Santo Tomás ha de plantearse la cuestión de la "independencia" respectiva de la filosofía y la teología, o, en otros términos, de los *requisitos* de una filosofía y una teología verdaderas. Por esto, en Santo Tomás, las exigencias de racionalidad son las que deciden, y se opone enérgicamente a la actitud de los teólogos anteriores y contemporáneos —y posteriores— que pretenden *demostrar* desde luego las verdades de la fe con cualquier argumentación piadosa. Creer es una cosa, dice Santo Tomás; saber y demostrar, otras distintas. Si se pretende demostrar, hay que hacerlo efectivamente, porque en otro caso se puede pensar que se cree en una tesis por las razones aducidas, y si éstas son inválidas, se cae en la irrisión. Precisamente a propósito de la Trinidad y de la eternidad del mundo —el tropiezo de San Buenaventura al encontrarse con el aristotelismo—, la actitud de Santo Tomás es diáfana: sólo se puede dar como demostración la demostración efectivamente *lograda* de lo demostrable; para lo demás, la fe tiene su propia justificación [13]. Y cuando se pretende demostrar directamente algo, fundándose en las consecuencias que su no admisión implicaría, Santo Tomás exige que se demuestre también directamente que esas consecuencias son imposibles; así, cuando se le arguye, para probar la imposibilidad racional de que el mundo exista *ab eterno,* que existirían infinitas almas, Santo Tomás, después de advertir que Dios pudo crear el mundo sin hombre ni almas, agrega: "y además todavía no está demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitas cosas en acto" [14]. Esta actitud, como actitud, coincide con la de Kant, cuando afirma que respecto a ciertas cuestiones tuvo que suprimir el *saber* para dejar lugar a la *creencia* [15]. Probablemente, Kant se quedó corto al determinar las posibilidades de conocimiento, y tal vez Santo Tomás se

12 *Le thomisme,* p. 34.

13 *Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.—Ea igitur quae fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere non esse impossible quod praedicat fides* (*Summa theologica,* I, q. 32, art. 1 ad resp.).

Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.—Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationis non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridenti infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationis credere quae fidei sunt (*Summa theologica,* I, q. 46, art. 2 ad resp.).

14 *Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu* (*De aeternitate mundi contra murmurantes,* final).

15 *Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* (*Kritik der reinen Vernunft,* 2.ª ed., p. XXX).

quedó largo; pero el criterio está señalado coincidentemente por ambos.

Ahora bien, lo decisivo, desde el punto de vista de la filosofía, es que las vigencias "antiguas" que hicieron posible y necesaria la filosofía de Aristóteles sólo en parte son vigentes en el siglo XIII, y con muy distinta perspectiva. El problema de Aristóteles era el conocimiento de la realidad, especialmente el de la naturaleza, y el de Dios en cuanto estaba exigido por aquél. El problema de Santo Tomás es, ante todo, la coordinación de las dos instancias que aparecen como verdaderas: teología y aristotelismo; en la fricción de ambas surgen las *quaestiones*.

Esto tiene una consecuencia muy importante, que interesa subrayar enérgicamente, si no se quieren confundir las cosas. La filosofía ha solido presentar sus problemas desde la *ignorancia*; en manos de Sócrates y Platón, el punto de partida del filosofar ha sido la pregunta por el *qué* de las cosas: el τί socrático, tan ligado al asombro (θαυμάζειν), origen de la filosofía, según Platón y Aristóteles, ha sido la forma primaria de plantear el problema filosófico; todavía para Aristóteles la cuestión central de su metafísica es la pregunta "¿qué es el ente?" (τί τὸ ὄν). Pues bien, Santo Tomás —y con él todo el escolasticismo *sensu stricto*— no presenta los problemas desde una *ignorancia*, sino desde una *contradicción*. Incluso en su forma externa se manifiesta esta situación: *Videtur... Sed contra...* El punto de partida son *dos* instancias opuestas, cuya contradicción obliga a llegar a *una* tesis que permita descansar en una certidumbre. Es decir, Santo Tomás no se mueve *inmediatamente* en el ámbito de las *cosas*, de la realidad, sino en el de las *opiniones*; se entiende, opiniones acerca de la realidad: son las "sentencias". Su filosofía tiene un carácter esencialmente *mediato*, que responde con todo rigor a la efectiva situación de que emerge.

De ahí las características metódicas del tomismo y de todas las formas afines de filosofar. Gratry, uno de los mejores conocedores de Santo Tomás a mediados del siglo XIX, había visto perspicazmente las razones de su método. "Se comprende —escribe[16]— que Santo Tomás de Aquino haya debido, sobre todo, deducir y operar por silogismos, puesto que las mayores le estaban dadas. Lo que Platón, Aristóteles y San Agustín habían hallado en filosofía no tenía ya que buscarlo. Ciertamente, comprobaba estos datos con más escrúpulo, profundidad y precisión que cualquiera, sin excepción. Pero al fin tenía, sobre todo, que deducir..." Por esta razón, Santo Tomás

[16] *El conocimiento de Dios* (trad. de J. Marías), p. 163.

usa preferentemente el método que sirve a lo que llama, con toda precisión, ciencia *demostrativa,* que *determina* la verdad, a diferencia de ciencia *dialéctica,* ordenada a la inquisición *inventiva* [17]. Se trata de determinar y demostrar cuál es la verdad entre las opiniones que son *dadas,* más que descubrir una verdad que se *ignora.* A esto es a lo que llamo el carácter *mediato* del filosofar.

Pero esta situación de estabilidad se altera pronto, en la última fase de la Escolástica medieval, desde Escoto a Ockam y sus discípulos, etapa cuyo deficiente conocimiento resulta hoy tan notorio como su interés filosófico. La exigencia tomista de racionalidad había llevado a una delimitación de las esferas de la filosofía y la teología, pero se creía posible una síntesis consecutiva [18]. El interés por la naturaleza en el franciscanismo lleva, por otra parte, a una consideración que desembocará un día en la física moderna; pero esa consideración tiene por de pronto un claro matiz teológico: se ve el mundo como *vestigium Trinitatis,* y esta actitud perdurará —mezclada con otros elementos— hasta Kepler: recuérdese lo que escribió *de adumbratione Trinitatis in sphaerico.* Ya Santo Tomás rechaza la tendencia a pasar demasiado fácilmente de las cosas creadas a la Trinidad. El siglo XIV desconfía radicalmente de la posibilidad de lograr la síntesis buscada por la centuria anterior [19]. Filosofía y teología tienden a independizarse. Según la definición de Ockam, *scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per descursum.* En el *Tractatus de principiis theologiae,* procedente del círculo ockamista y atribuído a veces a Ockam mismo, se distinguen repetidamente las ciencias [20].

[17] *Etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa* (*S. theol.,* II-IIª, q. 51, art. 2).

[18] "Le XIIIe siècle a généralement cru possible d'unir en une synthèse solide la théologie naturelle et le théologie révélée... Ses représentants les plus illustres se sont donc efforcés de déterminer un point de vue d'où toutes les connaissances rationnelles et toutes les données de la foi puissent apparaître comme autant d'éléments d'un unique système intellectuel" (Gilson: *La philosophie au Moyen Age,* p. 638).

[19] "Le caractère propre du XIVe siècle, c'est d'avoir désespéré de l'oeuvre tentée par le XIIIe, ou peut-être plutôt d'avoir usé de la philosophie pour montrer combien avaient vu juste ces théologiens méfiants qui, dès le XIIIe siècle, dénonçaient l'impossibilité d'appuyer le dogme sur la philosophie. Mieux vaut poser la foi comme telle que de la fonder sur de pseudo-justifications" (Gilson: *Ibid.*).

[20] *Secundum varietatem passionum erit varietas scientiarum. Unde de homine potest sciri, ex hoc quod est compositum ex contrariis, quod est corruptibilis et scientia hujus conclusionis est physica sive naturalis. De eodem etiam potest sciri quod est beatificabilis et hec conclusio pertinet ad theologiam. De eodem iterum potest sciri quod est liberi arbitrii et hujusmodi et hec pertinet ad moralem.—Secundum hoc ponit quod alterius et alterius scibilis est alia scientia...* (Ed. Baudry, p. 68-69. Cf. también p. 72).

Por otra parte, en Ockam se manifiesta claramente la apelación a la *inmediatez*. El conocimiento intuitivo es el único que alcanza las existencias y los hechos, el único que nos permite saber que una cosa es o no es; de ahí su predilección por la *experientia* o la *experimentalis notitia,* frente al conocimiento abstracto o discursivo. A propósito de la libertad de la voluntad, declara textualmente que no puede aprobarse por ningún raciocinio, pero que se puede conocer evidentemente por experiencia [21]. Va surgiendo una nueva vigencia: la razón. La suerte ulterior de la filosofía es conocida en sus grandes rasgos; pero uno de los problemas decisivos de la filosofía es el del ockamismo. El hecho de que apenas existan obras de Ockam que no sean manuscritos o incunables, de que salvo contadísimas excepciones no se haya impreso a Ockam después de 1500, bastaría para denunciar la existencia de un problema histórico de primer orden. Pero, naturalmente, no es de este lugar ni su enunciado.

27. Suárez

Mientras, por una parte, en el siglo xv va adquiriendo creciente vigencia la *razón* —en el doble sentido de *razón humana* y *razón de las cosas*—, por otra parte prolifera la producción escolástica. No hay grandes figuras —lo cual no quiere decir que no haya figuras interesantes—, pero los autores de tratados escolásticos pululan como nunca. Al llegar los años finales de esta centuria y los primeros decenios de la siguiente, la Escolástica, en grave crisis interna, está además abrumada por sí misma, agobiada por su propia frondosidad. Sobre ella gravita toda la tradición medieval, y esto precisamente constituye el rasgo capital de su situación: las cosas están ocultas por los decires y opiniones en torno a ellas. Las formas literarias reflejan esa situación. A la falta de inmediatez antes aludida se agrega otra inmediatez en segunda potencia: la forma usual de los escritos de este tiempo son comentarios a las obras de los escolásticos anteriores, sobre todo a la *Suma teológica* de Santo Tomás. Ante esta situación de la Escolástica caben dos posiciones: las dos que han sido tomadas, efectivamente, en el siglo xvi.

La primera es la de los humanistas, y consiste en rechazar la Escolástica en bloque. No quieren saber nada de ella y, en efecto, no

[21] *Non potest probari per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle* (*Quodlibeta septem,* I, q. 16).

saben demasiado. Pretenden *volver* a lo antiguo, sin advertir dos cosas: una, que los escolásticos se habían nutrido del pensamiento greco-romano, sobre todo del neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo; la otra, más importante aún, que no se puede en la historia *volver* a nada pretérito.

La segunda posición es la de los escolásticos. Estos no están dispuestos a renunciar a la Escolástica. Pero los espíritus perspicaces que hay entre ellos se dan cuenta de que hay que hacer algo *nuevo,* algo que responda a la situación real en que se encuentran. No se puede seguir añadiendo tratados y comentarios a los centenares de los últimos cien años, de un modo inerte y hueco. Por otra parte, se trata de hombres del Renacimiento, con preocupaciones parcialmente modernas: el derecho, los problemas suscitados por el comienzo del proceso de nacionalización en Europa, las cuestiones derivadas de los descubrimientos y del trato con los indios, las dificultades teológicas y políticas provocadas por la Reforma. Tienen que volverse, por tanto, a la tradición escolástica entera y tomarla en bloque para dar razón de ella. La forma más perfecta en que esto se hizo se encuentra en las *Diputaciones metafísicas* de Suárez. Pero un segundo carácter, junto a éste del enfrentamiento global con la tradición, es la separación, por primera vez en la historia de la Escolástica, de la filosofía. Es la época de los *Cursos*: de los Carmelitas, los Salmanticenses, los Conimbricenses, Arriaga, Juan de Santo Tomás, por último. Pero —repito— la forma más original y honda de respuesta a la nueva situación es la de Suárez. ¿En qué consiste propiamente?

En primer lugar, Suárez es un teólogo; su tarea es primariamente escribir una exposición de la teología. Pero encuentra imposible que nadie pueda llegar a ser un teólogo perfecto sin haber establecido *antes* los fundamentos firmes de la metafísica [22]. Veía "más claro que la luz" que la teología divina y sobrenatural desea y requiere la humana y natural, es decir, la metafísica; por esto —añade— no podía dudar en interrumpir la obra teológica iniciada para dar, o mejor aún restituir su lugar a la doctrina metafísica [23]. Por esta razón, en definitiva teológica, tiene que escribir Suárez su obra metafísica; pero el que ésta aparezca como una *fundamentación previa* —las dos

[22] *Fieri nequit, ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius Metaphysicae jecerit fundamenta intellexi semper* (*Disputationes metaphysicae,* Ratio et discursus totius operis. Colonia 1608).

[23] *Indies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia, hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret: adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae Metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem* (*Disp. met.,* ibid.).

notas importan por igual— de la teología, es decir, el hecho de que ésta sea la situación de que emerge, condiciona su carácter.

En las *Disputaciones,* Suárez procede como filósofo; pero tiene siempre ante los ojos que su filosofía debe ser cristiana y servidora de la teología. Por esta razón, así como antes había interrumpido su obra teológica para componer su fundamentación filosófica, ahora tendrá que interrumpir de vez en cuando el curso de la filosofía para volverse a ciertas cuestiones teológicas. ¿Para qué? No para detenerse en examinarlas, porque esto sería extemporáneo, sino para indicar al lector "como con el dedo" cómo han de referirse y adaptarse los principios de la metafísica para la confirmación de las verdades teológicas [24]. Es decir, subsiste la relación *ocasional* entre la filosofía y la teología, peculiar de toda la Escolástica, pero hay diferencias esenciales entre la posición de Santo Tomás, por ejemplo, y la de Suárez.

Para Santo Tomás, la teología puede recibir algo de las disciplinas filosóficas, pero no porque le sean necesariamente menester, sino para mayor evidencia de sus contenidos. No recibe sus principios de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Y por esta razón, añade, no recibe de las demás ciencias como superiores, sino que usa de ellas como servidoras e inferiores [25]. Hemos visto cómo Suárez considera necesaria para la teología una fundamentación metafísica *previa*; pero todavía insiste con mayor energía y universalidad en esa necesidad metódica. Suárez sigue empleando el verbo *ministrare*; pero esta función es necesaria, si la teología ha de ser verdadera *ciencia.* La filosofía primera o metafísica explica y confirma aquellos principios que comprenden *todas las cosas* y apoyan y sostienen *toda doctrina* [26]; desde el punto de vista metódico, pues, hay una esencial prioridad de la metafísica respecto de todas las doctrinas, incluída la teología.

[24] *Ita vero hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram Philosophiam debere Christianam esse, ac divinae Theologiae ministram... Eamque ob causam philosophico cursu nonnunquam intermisso ad quaedam Theologica diverto, non tam ut in illis examinandis, aut accurate explicandis, immorer (quod esset abs re, de qua nunc ago) quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia Metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda, et accommodanda* (*Disp. met.*, ibid.).

[25] *Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis* (*S. theol.*, I, q. 1, a. 5 ad 2 n.).

[26] [*Prima Philosophia*] *naturalis principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant* (*Disp. met.* Proemium).

En segundo lugar, hay una diferencia en el modo de tratar las disciplinas. Los teólogos escolásticos, dice Suárez, al hablar de Dios, han utilizado y expuesto *promiscuamente* la teología natural y la sobrenatural [27]; a Suárez, por el contrario, le fue necesario elaborar *distinta y separadamente* la teología natural [28]. Por esta razón tuvo que escribir Suárez un tratado de metafísica, por primera vez en la historia de la Escolástica, si se prescinde del antecedente, un tanto problemático, de Tomás de York en el siglo XIII, con su *Sapientiale* o *Metaphysica.* Y la metafísica de Suárez, culminación de varios siglos de tradición escolástica, no pudo tener otra forma que la de las *Disputaciones*: una discusión con el pretérito, para determinar la constitución de una doctrina independiente de carácter estrictamente filosófico.

Si resumimos ahora las notas que hemos hallado en la filosofía de Suárez, en lo que tiene de respuesta a una situación concreta, tenemos las siguientes: 1) Separación metódica de la filosofía respecto a la teología sobrenatural o revelada. 2) Prioridad de la metafísica como fundamento. 3) Ordenación de la filosofía a la teología como fin a que la primera tiende. 4) Relación ocasional entre una y otra, que determina el horizonte del problematismo filosófico y articula el interés de las diversas cuestiones según una perspectiva teológica. 5) Mediatez de la filosofía, que se mueve en el ámbito de las opiniones de todo el pretérito aristotélico-escolástico, para llegar a la discriminación de una "verdadera sentencia".

Ahora bien, a pesar de este esfuerzo por plantear en función de la nueva situación los problemas, a pesar de la genialidad indiscutible de Suárez, a pesar, finalmente, de la vigencia oficial y universitaria que goza la Escolástica hasta bien entrado el siglo XVIII, es un hecho notorio que decae después de la muerte de Suárez (1617); si se quieren llevar las cosas un poco más lejos, desde la muerte de Juan de Santo Tomás (1644). Y ahora tenemos que preguntarnos: ¿Cuál es el modo de existencia de la Escolástica en la Edad Moderna? ¿Cuál es su modo de existir hoy?

27 *Factum est, ut Theologi scholastici disputantes de Deo utramque Theologiam promiscue tradiderint* (*Tractatus de divina substantia,* Proemium. Maguncia 1607, p. 1).

28 *In opere, in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus, necessarium nobis ad illius doctrinae complementum naturalem Theologiam distincte, ac separatim pro viribus elaborare* (*Tr. de div. subst.,* ibid.).

II.—La escolástica en el mundo actual

27. Las generaciones posteriores a Suárez

Si agrupamos por generaciones los filósofos y cultivadores de las disciplinas conexas, desde Suárez, tomando *provisionalmente* como punto de referencia a Descartes, encontramos una ordenación que, por sí sola, vierte no escasa luz sobre el pensamiento del siglo XVII. Tendríamos, pues, las siguientes siete generaciones:

1) Suárez (1548-1617); Giordano Bruno (1548-1600).
2) Bacon (1561-1626); Galileo (1564-1642); Kepler (1571-1630).
3) Herbert of Cherbury (1581-1648); Grocio (1583-1645); Hobbes (1588-1679).
4) Juan de Santo Tomás (1589-1644); Gassendi (1592-1655); Descartes (1596-1650).
5) Arnauld (1612-1694).
6) Pascal (1623-1662); Nicole (1625-1695); Geulincx (1625-1669); Robert Boyle (1626-1691); Bossuet (1627-1704); Huyghens (1629-1695); Pufendorf (1632-1694); Spinoza (1632-1677); Locke (1632-1704).
7) Spener (1634-1704); Malebranche (1638-1715); Newton (1641-1727); Leibniz (1646-1716); Pierre Bayle (1647-1706).

Pues bien, los hombres pertenecientes a estas siete generaciones modernas encuentran todavía la Escolástica como la filosofía *oficial,* la que se enseña en las Universidades, la que hay que estudiar y aprender, la que suministra la terminología en uso. Es la filosofía dominante en Italia, con la que discute Galileo; aquella de que está nutrido Grocio; la que estudia Descartes en el colegio de La Flèche, Locke en Oxford, Malebranche en el colegio de La Marche, Leibniz en Alemania. Todavía Wolff (1679-1754) encuentra instaurado el escolasticismo en las Universidades germánicas, de las que lo va a desplazar su propio escolasticismo de filiación leibniziana. En los países latinos, la vigencia oficial es todavía más duradera, aunque en el siglo XVIII convive ya con la creciente influencia de Descartes, Bacon y Locke.

A pesar de ello, si buscamos en las exposiciones de la historia las doctrinas escolásticas de este tiempo, no las encontramos. Por muchos esfuerzos que hagan, esos libros no consiguen darnos ninguna nueva doctrina. Los elogios que suplen a la exposición de un conte-

nido teórico son puramente formales o personales: erudición, ciencia, fidelidad al tomismo, etc. De hecho, en este tiempo se hace *otra filosofía*. Y los pensadores que han de tener una actividad creadora se apartan con desencanto de la Escolástica e inician su propia obra al entrar en contracto con Descartes, Bacon o los físicos modernos. Esta actitud polémica, iniciada en los humanistas, se conserva, si bien en forma distinta y por motivos diferentes, durante todo el siglo XVII. En cambio, al desprenderse de la sujeción a la Escolástica en forma "tradicional", es decir, "inmemorial", se descubre automáticamente el pasado en forma *histórica*; de ahí la apelación más frecuente y directa a los filósofos antiguos. San Agustín, Platón, incluso el propio Aristóteles, esta vez por su cuenta y riesgo, sin implicaciones medievales. Malebranche, por lo demás espíritu bien poco histórico, considera que en teología se debe proceder respecto al pretérito en forma inversa de la que es justa en filosofía. Las cosas de la fe —dice— se saben por tradición: por eso hay que remontarse al pasado y preguntarse qué han creído los Padres de la Iglesia y los evangelistas; en las cosas que dependen de la razón no interesan las opiniones antiguas, sino la verdad de las cosas. Por eso, mientras en teología el amor a la verdad lleva a la antigüedad, en la filosofía esa misma razón conduce a la novedad, puesto que los filósofos modernos pueden saber todas las verdades de los antiguos y descubrir otras [29].

Pero donde aparece una posición más madura y perspicaz frente a la Escolástica es en Leibniz. Distingue dos puntos de vista que conviene tener presentes: el de la filosofía escolástica como tal, como *forma* de filosofar, y el de las *doctrinas* contenidas en ella. Respecto a lo primero, su posición es de total divergencia; le parece verbalismo, fárrago de inutilidades, que hace perder lo más precioso de todas las cosas, el tiempo; Leibniz, genio de la concisión, que sólo escribe lo justo, capaz de resumir su metafísica entera en veinte páginas, de cuya obra podría decirse aquel verso suyo: *particula in minima micat integer orbis* [30], no podía admitir los infolios escolásticos. Pero en cuanto a las doctrinas, ya es otra cosa. Se encuentra en la Escolástica "un tesoro de verdades importantísimas y absolutamente

[29] "En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit abner la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer le vérité, qu'il faut rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle" (*Recherche de la vérité,* lib. II, II parte, cap. V).

[30] Ed. Gerhardt, III, 514.

demostrativas"[31]; no le ha pesado el estudio de los escolásticos en su juventud; hay oro entre aquellas escorias; la posición entera de Leibniz se resume en su conocida frase: *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei*[32].

La Escolástica, pues, ha de ser *utilizada*; pero fuera de ella, es decir, para hacer *otra cosa*. Por primera vez se cuenta de un modo *filosófico* con el escolasticismo dentro de la filosofía moderna; Leibniz recoge toda la tradición filosófica que le es conocida, desde los orientales y los griegos hasta sus contemporáneos, incluyendo la Escolástica; las verdades inclusas en esta tradición, articuladas de suerte que se puede descubrir "algún progreso en los conocimientos", constituyen cierta filosofía perenne, *perennis quaedam philosophia*, precipitado histórico de los esfuerzos milenarios del hombre que filosofa. Dentro de esa filosofía perenne viene a ocupar la Escolástica el puesto que le corresponde. Pero después de Leibniz, y hasta el siglo XIX, ni el escolasticismo tiene ninguna vida efectiva, ni fuera de él se le presta atención: recuérdese que en la *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, de Degérando (1804), que tiene unas 1.500 páginas, la Escolástica cristiana y árabe se despacha en 50.

28. El siglo XIX

Es menester llegar a Hegel para volver a encontrar una comprensión, si bien deficiente, de la Escolástica. No se olvide que Hegel hace la primera *Historia de la Filosofía* que sea rigurosamente filosofía y que a la vez merezca el nombre de historia. Todo el pretérito aparece recogido como indispensable e insustituíble en la construcción hegeliana de la realidad; el modo de recogerlo nos puede parecer hoy, es cierto, insuficiente; pero es indudable que incluso nuestras propias mayores exigencias vienen de él. Todo el siglo XIX, no sólo en filosofía, sino en todas las disciplinas, y aun en la forma concreta de la oposición a él, vive de Hegel. No sería difícil mostrar la presencia del hegelianismo en las tendencias que en el siglo XIX vuelven sus ojos a la Escolástica; aun con propósitos bien distintos del que animó a Hegel a trazar su interpretación de ella[33].

Pero el comienzo de una nueva consideración del escolasticismo, de mayor continuidad y volumen, acontece a mediados del siglo,

31 *Discurso de metafísica*, n. 11.

32 Pueden verse los textos en mis notas al *Discurso de metafísica*, p. 148-53.

33 Cf. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Jubiläumsausgabe, III, p. 99-212).

como es bien sabido. Y esto en dos formas, aproximadamente coetáneas. La primera toma la Escolástica como algo "actual" y, en este sentido, intemporalizado. Le interesa la Escolástica como "repertorio de doctrinas", desligadas de su contexto histórico, de la situación de que emergieron. Hasta tal punto, que en ese neoescolasticismo se realiza por primera vez —en Suárez, como vimos, se trataba de otra cosa— el intento de segregar la filosofía de la teología para constituir una "filosofía escolástica" que antes no había existido nunca aisladamente. Esta consideración de la Escolástica como cuerpo de doctrina llevó, naturalmente, a concentrar la atención en un momento del escolasticismo que había significado, ciertamente, su cima en cuanto a la perfección formal y la integridad de la construcción: Santo Tomás. El neoescolasticismo ha sido principalmente, y con frecuencia de modo casi exclusivo, neotomismo. Se trata, pues, de una consideración y utilización de la Escolástica que prescinde formalmente de lo que he llamado en todo este trabajo su *situación*; y esto en forma extrema, porque desprende de su situación incluso cada tesis, principio o raciocinio de Santo Tomás; la situación inmediata de un decir humano es su *contexto*; y el neotomismo ha solido y suele aislar los enunciados de Santo Tomás del contexto efectivo en que aparecen en su obra; a esto es a lo que llama Gilson la eliminación del "orden tomista". Y, por supuesto, reduce a una mínima referencia marginal la presencia de todo el resto de la multisecular especulación de los escolásticos.

La segunda forma de consideración de la Escolástica en el siglo pasado tiene, desde luego, menos unidad y mucho menos volumen. Se trata de ciertas visiones aisladas, independientes entre sí y orientadas hacia diversos fines e intereses; sólo convienen en considerar la Escolástica *en la historia* y, como consecuencia de ello, tender a verla *en su integridad*. Estas dos notas distinguen estos intentos del movimiento intelectual antes nombrado. Como ejemplos de esta segunda tendencia —iniciada al mismo tiempo que la primera— podemos citar los nombres de Gratry, Brentano y Dilthey. Gratry hace una apelación temática y constante a la Escolástica: a su antecedente, San Agustín, a San Anselmo, a Santo Tomás sobre todo; pero entiende el escolasticismo como una forma histórica de pensamiento, procedente de los griegos y de los Padres, continuada en la filosofía moderna, de modo espléndido en el siglo XVII. Es decir, la Escolástica aparece para él como una *fase* indispensable de esa filosofía coherente, una en su verdad, todavía inmatura, en esencial maduración y crecimiento, cuya totalidad histórica es lo que puede llamarse *phi-*

losophia perennis[34]. Brentano, nutrido del pensamiento escolástico, que lo hace remontarse al aristotelismo y que se continúa para él eficazmente como para Gratry— en Descartes y Leibniz, tiene también presente de un modo *filosófico* toda la tradición medieval, de la que hace un uso tan eficaz que ciertas nociones escolásticas han alcanzado por primera vez forma plenaria en su filosofía y que algunas doctrinas medievales han sido repensadas por Brentano con extremada perspicacia[35]. Dilthey, por último, en la genial construcción de la historia de la filosofía que acomete en su *Introducción a las ciencias del espíritu*[36], tiene presente, con integridad superior a la de los anteriores, puesto que incluye a su consideración a pensadores secundarios y además a los árabes y judíos, todo el pensamiento escolástico, y ensaya acerca de él una comprensión fundada en lo que llamó "razón histórica"[37].

29. La posición de nuestro tiempo

La filosofía del siglo presente tiene que tomar una posición afín a la de los tres pensadores citados, que son antecendentes decisivos de ella; coincide con su actitud en la exigencia de lograr una comprensión filosófica viva, que no se agote en el mero manejo de textos "intemporalizados", *disjecta membra* de realidades que fueron vivientes y que pueden revivir cada vez que sean efectivamente actualizadas. Escribía Gratry en 1853, precisamente a propósito de Santo Tomás: "¡Pero le falta a Santo Tomás de Aquino ser comprendido! Hay en él elevaciones, profundidades, precisiones que la inteligencia contemporánea está lejos de poder sospechar, y que se comprenderán acaso dentro de algunas generaciones, si la filosofía se levanta, si la sabiduría reaparece entre nosotros... La filosofía ha sido descubierta por Platón y Aristóteles, por San Agustín, por Santo Tomás de Aquino, por el siglo XVII, pero perdida en los intervalos. Hoy, entre nosotros, está evidentemente perdida. Leemos los antiguos monumentos sin comprenderlos; no conocemos su lengua, no penetramos su sentido... Tal es el estado del pensamiento contemporáneo respec-

34 Véase la primera parte de *El conocimiento de Dios* y el capítulo final de la *Logique*. Cf. también mi libro *La filosofía del Padre Gratry*, especialmente cap. I-II.

35 Véase, por ejemplo, su libro *Vom Dasein Gottes*.

36 Lib. II, sección III.

37 Sobre el sentido de la *razón histórica* en Dilthey, cf. el capítulo último del presente libro y, sobre todo, mi *Introducción a la filosofía*, ap. 46.

to a la noble filosofía del pasado y a la sabiduría de los grandes siglos; tiene todos sus monumentos, pero no tiene su comprensión, y todavía menos su fe" [38].

Pero nuestra posición difiere, sin embargo, de todas las del siglo XIX porque tenemos una idea más compleja de lo que es filosofía. Esto se revela a propósito de los detalles aparentemente más triviales: por ejemplo, acerca de lo que entendemos por *problema.* Suele pensarse que hay problema cuando yo ignoro algo; o bien cuando yo creo dos cosas que me aparecen como contradictorias; en otros términos, cuando se da la falta de certeza o la discordia entre certezas. Pero ¿basta eso? Hace falta algo más, tan elemental y simple que resulta perogrullesco: hace falta que yo *necesite* saber aquello que ignoro o resolver esa discordia que descubro. Son infinitas las cosas que no sé o cuya coherencia y compatibilidad se me escapa. ¿Son, en sentido riguroso, problemas? Evidentemente, no; porque no me es menester saber esas cosas para saber a qué atenerme respecto a mi situación. Los problemas no son enunciados teóricos que *puedo hallar* en mi vida. Esta confusión es la causa de que se hable hoy con excesiva frivolidad de "problemas", olvidando que un problema es *algo que hay que resolver.*

Por esta razón, los problemas filosóficos vienen siempre impuestos por una circunstancia concreta; y por eso no son siempre los mismos, sino que tienen historia, aparecen y pasan; es decir, llegan a ser y dejan de ser problema, o lo que es equivalente: resulta necesario o deja de ser necesario resolverlos para saber a qué atenerse en las diversas situaciones. Los "enunciados" de los problemas pueden perdurar como tales, invariablemente, pero no acontece lo mismo a su *problematicidad,* a su realidad en cuanto problemas. Por consiguiente, no se entiende ninguna filosofía fuera de su circunstancia; prescindir de ésta es reducirla a su esquema abstracto. Por supuesto, esos esquemas no son sólo legítimos, sino imprescindibles; pero, entiéndase bien: como esquemas y como abstractos; si los tomamos por la realidad renunciamos a toda comprensión.

Hemos de tomar, por tanto, la historia *entera* de la filosofía, que ha de gravitar en nuestra comprensión de cualquier decir filosófico; y no por gusto, sino porque esa historia es un ingrediente de nuestra circunstancia, y sólo en ésta alcanza realidad actual la filosofía. Para poseernos a nosotros mismos tenemos que conocer nuestro pasado como tal; si no, sólo logramos un remedio y una ficción.

Pero al llegar aquí surge una grave duda. ¿No se tratará de de-

[38] *El conocimiento de Dios,* p. 188.

leitarnos en el pretérito como tal? ¿No será esto *pura historia* y no filosofía? Se propende a pensar en lo que se ha llamado en estos años, con sobrada equivocidad y frecuente precipitación, *historismo*. En su sentido más preciso, aparece éste como una complacencia en la historia, como una *delectatio morosa* en las formas históricas que el pretérito ha hecho llegar hasta nosotros como restos de un naufragio. Pero si se miran las cosas de cerca, resulta que este historismo es infiel a la historia. ¿Por qué? La historia no se detiene: es constitutivamente urgencia y *actualización*: el pasado *histórico* sólo lo es porque remite sin opción el presente: por tanto, toda detención en las formas pretéritas es antihistórica. El historismo así entendido, que no puede confundirse con la conciencia de historicidad de la vida humana, aparte de radicales insuficiencias, se niega a sí mismo, porque olvida la índole profunda de la historia.

Por otra parte, la filosofía no puede prescindir del punto de vista de la verdad. Τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας —escribía Aristóteles [39]—. Se trata de saber qué es verdad, de saber a qué atenerse respecto a la realidad de las cosas, no de deleitarse en opiniones. La filosofía aspira a *saber*, en el más pleno sentido del vocablo. Pero esta exigencia no implica lo que Dilthey llamaba el "absolutismo del intelecto". Porque el pensamiento, que es capaz de conocer efectivamente la realidad, no la agota nunca. Esta rebosa siempre de todo saber acerca de ella, precisamente porque es real, y uno de los ingredientes de la realidad es la perspectiva. La visión verdadera ve lo que las cosas son, pero no *todo* lo que son, sino sólo lo que se ve desde cierta perspectiva determinada; y, naturalmente, no cabe visión desde ninguna perspectiva. En rigor, la expresión "visión verdadera" es redundante: toda visión es verdadera; lo que no siempre es verdad es la "construcción" intelectual que a veces agrego a mi visión o por la cual suplo la ausencia de esta última; y también se convierte en falsa la auténtica visión cuando la desligo de su perspectiva, cuando la tomo como una visión exhaustiva y única de la realidad y no como lo que es: una visión tan parcial como verdadera. Al absolutizar mi visión, al identificarla sin más con la *realidad*, la falseo, y la parcial verdad lograda se convierte en falsedad, en la medida en que elimina otras verdades distintas y compatibles: las descubiertas desde las diferentes perspectivas posibles. Todo absolutismo del intelecto pretende, más o menos a sabiendas, usurpar el "punto de vista" de Dios, y esta pretensión no ha sido privativa del hegelianismo.

[39] *Metafísica*, II, 1, 933 b 20.

Pero conviene no trivializar demasiado estas evidencias que, precisamente por serlo, tienden a parecer obvias. La situación de cada mente hace que su acción mental venga definida por una perspectiva rigurosamente única. Un hombre no es igual a otro hombre, ni una época a otra época. Cada punto de vista descubre la realidad en una dimensión que le es propia, y no ve otras igualmente reales; pero, por otra parte, sin ese punto de vista, aquella dimensión hubiese permanecido oculta e ignorada. Por esto, ninguna visión filosófica es *la* visión filosófica, y todas ellas —en lo que tienen de visiones *sensu stricto,* y no de construcciones— son compatibles entre sí, del mismo modo que lo son las diversas dimensiones de la realidad. *Tout ce qu'un homme a vu est vrai,* gustaba de repetir Gratry, con frase afortunada. Y no es esto sólo. No se piense en ningún eclecticismo; no se trata de que a toda visión corresponda una parcela de verdad, por lo cual debamos recogerlas todas para lograr una verdad aditiva que las reuna. Las visiones filosóficas no son en modo alguno intercambiables, sino que vienen rigurosamente cualificadas por su puesto en la historia. Lo que ha visto el siglo XVII no lo pudo ver el XIII, ni lo que vio éste había sido accesible al siglo IV a. de C. Porque cada momento se apoya en los anteriores, y éstos son efectivos ingredientes de su situación: el ser del hombre en cada instante incluye lo que ha sido en todos los anteriores; y otro tanto ocurre en la historia. Hay, pues, una coordinación histórica de las diferentes visiones filosóficas, que determina su articulación interna; el modo de estar presentes en mí, como ingredientes de la mía peculiar, no es el del eclecticismo, sino un modo *histórico.* Sólo de esta forma puede ser cada uno el que efectivamente es.

De otro lado, yo no puedo leer a un autor antiguo sin actualizarlo en mi situación, porque, aparte de que nunca puedo poseer íntegramente la suya, no puedo prescindir de la mía propia. En el caso límite ideal de que pudiese reconstruir *todos* los elementos de su circunstancia, siempre habría que agregarles los constitutivos de la mía, que la convierte rigurosamente en *otra.* Podré —hipotéticamente— saber cuanto sabía un antiguo; no puedo olvidar lo que yo sé y él no *podía* saber. Por esto es imposible en filosofía toda *repetición.* Yo no puedo leer el mismo texto que escribió Platón y leyeron sus contemporáneos; la misma página se actualiza en diversos modos nunca intercambiables a lo largo de la historia. En rigor, no hay un Platón: hay tantos Platones como hombres lo han leído en distintas situaciones históricas [40]. Mi perspectiva se integra

[40] Cf. *supra,* I.

con las prácticas, y la incluye. La famosa divisa *Vetera novis augere et perficere,* tiene un sentido plausible, si se la entiende rectamente, sin olvidar la significación de sus términos: OMNIA *vetera* QUA VETERA, *scilicet* HISTORICE. Ahora podemos preguntarnos cómo aparece la Escolástica en nuestro mundo actual.

30. LA ESCOLÁSTICA EN NUESTRA SITUACIÓN

Desde el punto de vista a que hemos llegado, la Escolástica nos aparece como una espléndida porción de ese pasado que nos constituye en nuestra realidad presente. Es, por tanto, un ingrediente de nuestra situación y, por consiguiente, una parcela irrenunciable de nuestro ser efectivo. El error del racionalismo no se repetirá. La Escolástica es, pues, algo que ha *acontecido,* y en esa medida tiene una realidad *presente,* en la forma concreta que llamamos *histórica.*

Pero conviene dar algunas mayores precisiones. La Escolástica ha acontecido históricamente, condicionada por una situación determinada, cuyos rasgos capitales intenté demostrar antes: "mundo" cristiano, vigencia de una teología y —desde el siglo XIII— de una filosofía, relación ocasional de ésta con aquella. Queda en pie el problema de si el hombre medieval hubiese podido responder de otro modo que con la Escolástica a la situación en que *de facto* se encontraba; a esta pregunta habría que responder con rigor si se quisiera comprender en toda su radicalidad la historia de la Edad Media y, por otra parte, la Escolástica; porque ésta no quedará plenamente entendida más que cuando se la ve con *una* de las *posibilidades* históricas del hombre que la hizo y se muestre la *razón histórica* de que esa posibilidad haya sido la que se realizó.

Si ahora comparamos la situación en que la Escolástica surgió con la nuestra, encontramos que es aproximadamente *inversa,* lo cual le confiere un singular interés. Hoy vivimos en un mundo no cristiano; me explicaré; no se trata de lo que pase con los individuos, con los posibles *hombres cristianos;* por muchos que éstos sean, aunque, en el límite, *todos* los hombres fuesen cristianos, esto no equivaldría a la existencia de un *mundo* cristiano, entendiendo por mundo el sistema de las vigencias sociales; cabe pensar un "mundo" cristiano en que muchos hombres no lo sean, y, a la inversa, un "mundo" no cristiano en que multitud de hombres lo sean, por razones concretas y personales, no porque el cristianismo sea la creencia *vigente,* en que *se* está, social e impersonalmente. Estamos, desde

luego, inmersos en lo social; hacemos muchas cosas —los usos— no porque nos parezca bien o mal, sino porque son lo que *se hace*; no adherimos personalmente a las vigencias sociales que constituyen nuestro "mundo" en el sentido indicado; esto es lo que podía ocurrir —de hecho ocurrió en muchas ocasiones— con el cristianismo en el mundo cristiano medieval; por el contrario, cuando el mundo no es cristiano, los hombres que lo son adhieren a él de modo personal; ésta fue la situación, naturalmente, de todo el cristianismo primitivo —que podemos hacer llegar hasta San Agustín— inmerso en un mundo pagano, sobre todo en sus tres primeros siglos. El hecho de que nuestro mundo no sea cristiano no es, pues, necesariamente deplorable desde el punto de vista religioso; lo grave —dicho sea de paso, porque no es de este lugar— es que, por una parte, este mundo no se limita a no ser cristiano sino que con frecuencia va más allá y es, como tal sistema de vigencias, *anticristiano*; y, por otra parte, el cristianismo de los *individuos* contemporáneos es bastante deficiente, en número y calidad.

En segundo lugar, no hay *una filosofía vigente*; a lo sumo —y aun esto es problemático— habría una vigencia de *la filosofía*; en modo alguno de una filosofía concreta, como sucedía en el siglo XIII. Respecto a la teología, carece totalmente de vigencia social; sólo la conserva dentro de los grupos sociales eclesiásticos, y aun éstos tienen que resistir a la presión del contorno social en sentido lato; es decir, la teología tiene vigencia para el eclesiástico *por serlo,* pero a la vez, *a pesar de ser hombre de nuestro "mundo"*. En cambio, hoy son vigentes otras disciplinas: la ciencia, las técnicas; el hombre actual se encuentra en la creencia de que el conocimiento científico es eficaz, de que las máquinas funcionan. Por último, la filosofía se presenta al hombre de nuestro tiempo, por lo pronto, como una exigencia de *radicalidad* e *inmediatez,* como obligada a un esfuerzo decisivo para poner la realidad en toda su desnudez, despojada de las interpretaciones y teorías que se suelen interponer entre nosotros y ella, y que con demasiada frecuencia son confundidas con la realidad misma. Nuestra situación, por consiguiente, en varias dimensiones esenciales, es opuesta a la del mundo en que fue posible y necesario el escolasticismo.

Pero esta inversión de situaciones da a la Escolástica un interés peculiar. Sólo entendemos una realidad comparándola con otras, y tal vez nada nos ayuda a entender mejor nuestra propia circunstancia histórica y el sentido actual de la filosofía que una consideración adecuada de la Escolástica en el mundo medieval. Pero, además, en

estos años estamos saliendo de la Edad Moderna; probablemente, los manuales de Historia de los siglos sucesivos terminarán el capítulo de la Edad Moderna hacia 1900; y como estamos presos en las formas de vida —de toda índole— de la modernidad, es urgente la toma de contacto con otras formas no modernas, con las medievales y antiguas, no para repetirlas, lo cual sería tan inocente como imposible, sino más bien al contrario, para no recaer anacrónicamente en formas ya ensayadas, ya *sidas* y pretéritas y a la vez para darnos cuenta de que las modernas son sólo una posibilidad entre muchas. El conocimiento vivo de la Escolástica ha de ser un instrumento eficaz para la superación efectiva de lo "moderno".

Por otra parte, si prescindimos de estas razones históricas del interés de la Escolástica, encontramos otras que se derivan de su forma intelectual misma y de su contenido doctrinal. Ante todo, una gran precisión, aunque no es preciso en ella todo lo que lo parece. Una precisión que con frecuencia es debida a una terminología sumamente elaborada, que es menester salvar y utilizar en cierta medida, aunque no sin repensarla y comprobarla en cada caso. La filosofía tiene que huir de la vaguedad, que es uno de sus riesgos permanentes: la "profundidad" —el *Tiefsinn* de que habla Husserl [41]— suele encubrir una falta de claridad y precisión teóricas; la disciplina escolástica, como la fenomenológica, han sido, en formas distintas, escuelas de claridad y precisión, sin las que la filosofía corre peligro de perderse en nebulosidades y renunciar a los conceptos. A esto hay que agregar el hecho de que la Escolástica, en líneas generales, ha estado poco expuesta a errores y extravíos —lo cual no quiere decir, por supuesto, que no los pueda haber padecido, incluso muy graves, y de una gravedad aumentada por su general coherencia y buen sentido—. ¿Cuál es la razón de esto? La Escolástica no ha perdido nunca de vista el contenido de la revelación, que ha actuado para ella como alerta permanente; además, se ha mantenido fiel a una tradición y ha solido andar con pies de plomo; por último, el pensamiento escolástico ha sido labor de escuela —*schola*—, y sus ideas han sido casi siempre contrastadas en una convivencia intelectual. Todo esto ha impedido casi siempre que la Escolástica se abandone a "ocurrencias", como ha sucedido demasiadas veces en la filosofía moderna; estas ocurrencias han sido geniales en ocasiones: ni siquiera

41 "Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn... Tiefsinn in Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie" (Husserl: "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos,* Band I, Heft 3, 1911, p. 339).

su genialidad las justifica filosóficamente. Es cierto que la estabilidad y solidez del pensamiento escolástico tienen la contrapartida de su innegable propensión a la "formalización" y el anquilosamiento, a la repetición de unas fórmulas abstractas, vaciadas de su sustancia viva. Pero, salvado este riesgo, es menester que la filosofía evite escrupulosamente el abandonarse a todo género de "ocurrencias".

Si volvemos ahora la mirada al contenido doctrinal del pensamiento de la Edad Media, encontramos —muy especialmente en sus zonas menos conocidas y citadas— elementos del máximo interés desde el punto de vista de la filosofía *actual*. Por razones metafísicas muy profundas —que, por cierto no constan con suficiente precisión, a pesar de haberse expuesto muchas veces, y que suelen olvidarse demasiado—, la filosofía de nuestro siglo necesita saber qué es el hombre, dando a esta exigencia una radicalidad antes no usada. Naturalmente, la filosofía actual tiene que tomar posesión de los hallazgos del pasado y dar razón de ellos; y se encuentra con el hecho sorprendente de que acaso las mayores precisiones sobre ese tema residen en las teorías escolásticas de la persona. Estas teorías se proponían primariamente el estudio de las personas divinas; pero como éstas no son visibles y no tenemos experiencia de ellas, su conocimiento es inferido analógicamente de lo que nos muestra el dato humano, la experiencia efectiva de las personas que somos nosotros mismos; por esto, la indagación de los escolásticos acerca de la persona tiene, a la vez, un valor teológico y antropológico, en la medida en que el ser personal se atribuye a Dios y —primariamente en el orden de nuestro conocimiento— al hombre. Como ejemplo de esto, tal vez el más fecundo, baste citar a Ricardo de San Víctor. "En Ricardo —he escrito en otro lugar [42]— el conocimiento del ente humano y el del ente divino se esclarecen mutuamente. Lo que la experiencia nos enseña sobre el hombre nos sirve de apoyo para inferir —*mutatis mutandis*— ciertas determinaciones de la Divinidad, y, a la inversa, lo que el raciocinio nos muestra como propio de Dios sirve para hacer comprensible en su raíz más profunda el ser mismo del hombre, imagen de la Divinidad. Tal vez en ningún filósofo de la Edad Media se haga un uso más consciente y perspicaz de este método alternativo, que consiste en contemplar una tras otra, con los diversos medios de que el hombre está dotado, la realidad divina y su imagen humana." Sin embargo, la copiosa atención prestada a la Escolástica en los últimos cincuenta o sesenta años, orientada por lo general ha-

[42] *El tema del hombre* (1943), p. 125-26.

cia otros temas y autores, no ha beneficiado suficientemente esta esencial dimensión suya.

Pero hay, finalmente, otra razón que confiere a la filosofía escolástica medieval un urgente interés para nosotros. Y es que en su propia realidad se patentiza y suscita el problema de lo que se ha llamado la "filosofía cristiana". Tenemos que echar siquiera una ojeada sobre esta compleja cuestión.

31. El sentido de la "filosofía cristiana"

"La división más profunda de la historia de la filosofía la marca el cristianismo; las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por él. Pero sería un error creer que el cristianismo es una filosofía; es una religión, cosa muy distinta: ni siquiera se puede hablar con rigor de filosofía cristiana, si el adjetivo cristiana ha de definir un carácter de la filosofía; únicamente podemos llamar filosofía cristiana a la *filosofía de los cristianos en cuanto tales,* es decir, la que está determinada por la situación cristiana de que el filósofo parte. En este sentido, el cristianismo tiene un papel decisivo en la historia de la metafísica, porque ha modificado esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre, y, por tanto, la situación desde la cual tiene que filosofar. Es el hombre cristiano el que es otro, y por eso es otra la filosofía, distinta, por ejemplo, de la griega." Esta noción instrumental y sumaria de lo que es "filosofía cristiana", que hube de utilizar en la exposición de la filosofía patrística y medieval [43], requiere aquí alguna explicación más detallada, a la luz de las anteriores consideraciones. Pero no he de entrar ni en la exposición ni menos en la discusión de la controversia suscitada hace algunos años sobre la noción y la realidad histórica de la filosofía cristiana, y que puede centrarse en las posiciones Gilson-Mandonnet [44].

La filosofía surge, como hemos visto, de una situación concreta; no quiero decir que la situación baste para explicarla, que emerja ne-

[43] Cf. mi *Historia de la filosofía* (14.ª ed., 1961). *Obras,* I, p. 103.

[44] Se encontrarán interesantes precisiones sobre el problema y la noción de la filosofía cristiana en Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale,* vol. I, p. 1-44; y una amplia bibliografía sobre el tema en el mismo libro, vol. I, p. 297-324, y vol. II, p. 279-90. Por cierto, sorprende en la minuciosidad de Gilson la total ausencia de alusiones a Gratry y a sus conceptos de la "filosofía separada" y la "filosofía injertada" *(philosophie greffée)*; sobre Gratry, cf. mi libro *La filosofía del Padre Gratry* [*Obras,* IV].

cesariamente de una situación dada; hay un doble ingrediente de libertad y azar cuyo papel es decisivo; pero, en todo caso, la filosofía está condicionada por la situación, y sólo existe en función de ella. Ahora bien, imagínese si el *ser cristiano* afecta a la situación del hombre; es algo que la cualifica esencialmente. La filosofía que se haga desde el cristianismo estará afectada intrínsecamente por ese cristianismo.

Pero no basta con ser cristiano, porque, en primer lugar, se puede ser de muchos modos, y en seguida, cabe que el cristiano haga filosofía sin conexión con el cristianismo; tal acontece concretamente cuando se trata de cierto tipo de problemas en sí mismos ajenos a los supuestos cristianos. Por eso he dicho que la filosofía cristiana es la de los cristianos *en cuanto tales;* esto es, aquella en que uno de sus ingredientes es la presencia del cristianismo. Pero, ¿en que consiste esa presencia?

En primer lugar se trata de una instancia negativa. La discrepancia con el contenido de la fe será para el cristiano filósofo indicio de un error, y moverá a su razón a revisar su pensamiento para descubrirlo; por supuesto, en cuanto filósofo, esa discrepancia no será *prueba* del error, sino sólo *indicio,* y se habrá de mostrar filosóficamente su carácter erróneo. En segundo lugar, el cristianismo, como se ha advertido a menudo, impone cierta selección de los problemas; algunos temas serán estudiados de preferencia por el filósofo cristiano, con exclusión o postergación de otros; pero este hecho ha de tomarse en todo su alcance; no se trata tanto de un "interés" mayor o menor, sino de algo más grave: de que, como ya vimos, no toda ignorancia o discordancia es *problema,* sino sólo lo que se *necesita* saber; y el horizonte de la problematicidad filosófica del cristianismo no coincide con otros distintos. En tercer lugar, el cristianismo sabe ya a qué atenerse, gracias a su fe, respecto a ciertas cosas que también interesan a la filosofía; pero lo que "sabemos" por fe no lo *sabemos* en rigor, sino que lo *creemos,* como Santo Tomás distingue perfectamente. Y aquí empieza la verdadera cuestión.

Por supuesto, el filósofo no puede trasladar a su filosofía el contenido de su fe, porque eso no es filosofía. Se pensará que es menester que el filósofo incorpore esos contenidos a su filosofía y los *justifique racionalmente*; pero, aun siendo válida, ¿sería esa justificación *filosóficamente* válida? Evidentemente, no. La filosofía tiene una *vía* propia, tiene sus exigencias metódicas y sistemáticas intrínsecas, que eliminan su utilización para apoyar externamente enunciados ajenos. La apologética es algo infinitamente respetable, más

aún, racionalmente válido y justificado, pero *no es filosofía.* Pero entonces cabe preguntarse si hay alguna acción que no sea extrínseca del cristianismo sobre la filosofía; en otros términos, si tiene algún sentido filosófico hablar de filosofía cristiana.

Yo creo que es perfectamente posible y real una acción del cristianismo sobre la filosofía; pero esta acción es de tipo *heurístico.* El cristianismo lleva implicada cierta aprehensión intelectual de la realidad. El cristiano, filósofo o no, vive la realidad matizada por esa aprehensión. Esto lo lleva a *mirar* a ciertos puntos determinados, y cuando se trata de un filósofo, el cristianismo condiciona su visión filosófica, es decir, configura su perspectiva. Prescindiendo por completo de toda iluminación sobrenatural y aun dentro del mero *lumen naturale,* el filósofo cristiano ve cosas que no ve el que no es cristiano. A esto es a lo que llamo la acción inventiva o heurística del cristianismo sobre la filosofía. Dicho con otras palabras, el cristianismo funciona como un constitutivo de la *situación* del filósofo cristiano, y lo coloca en una perspectiva peculiar e insustituíble, sólo desde la cual es accesible una dimensión o faceta de la realidad. A la filosofía hecha en vista de la situación radical en que el cristianismo se encuentra, y en la que se articulan dentro de un sistema rigurosamente filosófico las visiones de la realidad contemplada en esa perspectiva, es a lo que llamo, sean cualesquiera sus caracteres metódicos y sus principios intelectuales, *filosofía cristiana.*

Pero no se olvide que, para que haya filosofía cristiana, tiene que haber filosofía. Por esto, históricamente, ha tardado en haber algo que se pudiera llamar así, y no es azaroso que el pensamiento cristiano de tema filosófico haya empezado por ser apologética; además, no siempre ha merecido la plenitud de su nombre lo que se conoce con el de "filosofía cristiana"; muchas veces se ha tratado de modos deficientes, y esto en dos sentidos: por falta de filosofía o por falta de cristianismo. Mientras en la Edad Media ha sido frecuente la falta de independencia de la filosofía, en el sentido concreto de no ser fiel a sus exigencias intrínsecas, en la Edad Moderna la deficiencia ha solido afectar —en muy diversos grados— a la situación cristiana. La filosofía moderna, en sus líneas generales, se ha hecho *más o menos* al margen del cristianismo, y en ese sentido no se la puede considerar como filosofía cristiana; pero si se miran las cosas desde otro punto de vista, toda la filosofía occidental, desde los Padres de la Iglesia, es, con mayor o menor plenitud, cristiana, porque el cristianismo es un ingrediente capital de todas las situaciones históricas por las que ha pasado el hombre de este tiempo.

Esto muestra otra de las razones del interés actual de la Escolástica; la comparación de ésta con la filosofía moderna, desde una exigencia superior a ambas, y la comprensión de su suerte en la historia, iluminan nuestra situación. Si, por una parte, nos vemos obligados a reivindicar la aceptación íntegra de los requisitos de esa realidad que llamamos filosofía, como certidumbre radical, universal y autónoma, por otra parte la mente cristiana se encuentra hoy en una circunstancia análoga a la de San Agustín ante la cultura antigua o la de Santo Tomás frente al aristotelismo: tiene delante de los ojos la espléndida realidad que es la filosofía moderna, en parte ajena al cristianismo, y tiene que dar razón de ella. Sin embargo, como hemos visto, la situación es mucho más favorable, porque todo el pensamiento de la modernidad está mucho más próximo a lo cristiano que la filosofía de los griegos.

Y como, según vimos también, el cristianismo, al transformar la perspectiva, permite al filósofo ciertas visiones que le son privativas, la de la filosofía moderna, cuando se la mira con ojos cristianos, es nueva y diferente de la que ella ha tenido de sí propia en cada instante. La tarea primera que se ofrece hoy a la mente cristiana en cuanto tal es, pues, la absorción del pasado filosófico íntegro en una perspectiva única; con ello se conseguiría, por primera vez en la historia, la base necesaria para lograr una forma *suficiente* de filosofía cristiana; pues, si se toman las cosas en todo su vigor, hay que decir que ésta no ha pasado todavía nunca de ser un postulado.

* * *

Sólo entendemos una realidad histórica cuando la vemos en sí misma, como algo que radica en una situación vital concreta. Pero, por otra parte, lo histórico sólo existe para nosotros en la medida en que nos es presente, en que se da en nuestra propia situación, y a la vez sólo podemos comprender algo desde nuestro punto de vista, transmigrando desde él a la situación ajena que ha de entenderse; y a esto se llama hermenéutica. Esto es lo que he intentado mostrar a propósito de una realidad histórica —el escolasticismo— que ha sido objeto predilecto de todos los modos de pensar antihistóricos; teníamos que ver la Escolástica en su mundo y en el nuestro: ésta es la razón del título que lleva este estudio.

V

LA METAFISICA MODERNA

32. La mente europea en el siglo XVII

La Edad Moderna no comienza de una vez en Europa. Desde que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo xv, hasta que la modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. Es un plazo bastante largo para que la expresión "Edad Moderna" resulte un tanto ambigua: los elementos que la han constituído han ido apareciendo lentamente sobre la haz de la historia europea, y en cada instante han coexistido estratos de claro linaje medieval con otras capas posteriores, de indudable filiación moderna; hasta tal punto, que en algunos países, como España, ha parecido problemática la existencia del Renacimiento y se ha pensado que la Edad Media perduraba allí casi hasta el siglo xviii; lo cual no es verdad sino en medida muy escasa y en algunas dimensiones parciales de la vida.

La transición del mundo medieval al moderno se realiza primero en tres esferas vitales: el arte, la política y la religión. El arte renacentista —sobre todo en Italia y Flandes—, la formación de las nacionalidades de Occidente —con la subsiguiente expansión colonial y ultramarina— y la Reforma protestante, seguida de la Contrarreforma católica, que culmina en el Concilio de Trento, son los grandes hechos históricos que determinan el paso de una época a otra. Y todos ellos se encuentran agrupados entre los últimos años del siglo xv y la primera mitad del xvi, aproximadamente. Señalemos algunas fechas: 1474, unión española; 1483, muerte de Luis XI de Francia; 1485, Enrique VII de Inglaterra inicia la dinastía de los Tudor; 1556, abdicación de Carlos V; 1558, comienzo del reinado

de Isabel de Inglaterra; 1517, las noventa y cinco tesis de Lutero; 1531, separación de la Iglesia anglicana; 1540, fundación de la Compañía de Jesús; 1545-63, Concilio de Trento.

En la ciencia y en la filosofía, la cuestión es más larga y más compleja: se sale muy pronto, ciertamente, del ámbito escolástico; pero una cosa es la salida y otra la llegada; desde los físicos nominalistas hasta Galileo y Newton, y desde Guillermo de Ockam hasta Descartes y Leibniz, la mente europea necesita más de dos centurias para alcanzar un nuevo saber acerca de las cosas. Ockam, el último gran filósofo medieval, muere hacia 1350; hasta 1534 no aparece el tratado *De revolutionibus orbium caelestium,* de Copérnico —que es sólo el primer intento de física moderna—, y sólo en 1609 publica Kepler su *Physica caelestis,* segundo paso aún inmaturo; la *nuova scienza* no se logra hasta algo después, cuando se van publicando las grandes obras de Galileo: en 1623, *Il Saggiatore*; en 1630, el *Dialogo dei massimi sistemi*; en 1638, los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze,* de título tan revelador; y la plenitud de la ciencia natural moderna no se alcanza antes de 1687, con la publicación de los *Philosophiae naturalis principia mathematica,* de Newton. Respecto a la filosofía, el *Discours de la méthode* cartesiano es de 1637, y las *Meditationes,* de 1641; el *Discours de métaphysique,* que significa la madurez de Leibniz, probablemente de 1686. Son, pues, doscientos años para comenzar realmente la nueva época, que se convierten en trescientos si queremos llegar a los momentos de madurez total. Y si bien el pensamiento de los años intermedios no es *ya* medieval, no puede decirse *todavía* que eso sea la filosofía moderna; porque no es en verdad moderna, sino más bien un intento de renovar lo menos sustancial de la especulación antigua, y sobre todo porque, salvo algunos momentos aislados y excepcionales, no merece en último término el nombre de filosofía, si por este término se entiende, en efecto, un auténtico saber metafísico acerca de lo que las cosas son.

Pero cuanto más se insista en la indudable discontinuidad de las etapas de plenitud filosófica, más agudamente se nos presenta un nuevo problema. En todas las épocas, al menos en nuestro mundo occidental posterior a Grecia, es decir, en la Antigüedad mediterránea y en Europa, la vida se apoya en una filosofía que, en cierto sentido muy concreto, es ingrediente de ella y, por tanto, un elemento necesario para su comprensión y para la intelección de la realidad histórica. Las épocas que consideramos como "intermedias" o "de transición" son, desde el punto de vista histórico, tan sustan-

tivas como las demás; por tanto, la filosofía que en ellas se hace y de la que viven requiere explicación, y sin un conocimiento suficiente de ella no podemos comprender íntegramente la realidad histórica. Sobre este punto ha insistido extraordinariamente Ortega en su prólogo a la traducción española de la *Historia de la Filosofía* de Bréhier. Pero, por otra parte, no en todo momento vive el hombre de igual manera fundando su existir en una filosofía —piénsese en que ésta es una realidad que aparece en un concreto momento histórico y en un lugar determinado: las costas jónicas del siglo VII antes de Jesucristo, y que sólo ha existido después en ciertos círculos culturales y no en otros—; además, cabe que la filosofía de que vive una época no sea en rigor *suya*; y por último, aparte de esto, es posible que sea *deficiente* en cuanto filosofía, es decir, como intento de aprehender verdaderamente la realidad. Esto establece categorías muy distintas entre los sistemas filosóficos —y no sólo, naturalmente, por lo que se refiere a su "valoración"— y, a su vez, afecta de modo decisivo a las épocas históricas respectivas, porque no es lo mismo poseer un sistema de convicciones filosóficas propias, pensadas en función de la circunstancia en que se vive, y además con sentido metafísico —expresión a todas luces vaga e insuficiente, pero que designa una concretísima realidad—, que usar un repertorio de ideas ajenas, tocas en cuanto tales y adaptadas de un modo extrínseco a la situación, que queda automáticamente determinada y calificada por este mismo hecho.

Esta diferencia es la que encontramos si comparamos el periodo que va del siglo XIV al XVI con la situación intelectual del XVII. En el primero se carece de un sistema de ideas congruentes y pensadas de un modo original: se vive de los restos de la tradición pretérita, mezclados con intentos de restauraciones antiguos y con algunos atisbos nuevos, que no pasan de ser eso, atisbos. En el segundo, la ciencia y la filosofía se mueven con una seguridad incomparable y poseen un cuerpo unitario y eficaz de doctrina acerca de la realidad. Pero sería un grave error interpretar el pensamiento posterior a Ockam y anterior a Galileo y Descartes como una *preparación* de éste; esta idea progresista nos impediría comprenderlo y quitaría a ese pensamiento toda la sustantividad que posee, y que es independiente de sus calidades estrictamente intelectuales; otra cosa es decir que algunas ideas de esa época hayan resultado antecedentes necesarios de la *nuova scienza* o de la filosofía racionalista: se las podrá interpretar así vistas desde el pensamiento posterior, y esta visión es perfectamente legítima y necesaria, pero a condición de que no sea exclu-

siva, ni siquiera primaria, sino que la preceda una comprensión suficiente de esas ideas en sí mismas y en la perspectiva de su tiempo. Sólo algunos pensadores de carácter especialmente innovador y fragmentario —que son, tal vez, los que *hoy* más nos interesan— se pueden entender como primera intuición y vislumbre de las grandes ideas que dominarán *en acto* la filosofía del XVII, y requieren, por tanto, ser estudiados desde ellas. Tal es el caso, entre otros, de Copérnico o Nicolás de Cusa.

Ahora podemos preguntarnos: ¿qué elementos filosóficos encuentran en su circunstancia y en su inmediato pretérito los grandes metafísicos del siglo XVII? Y. en segundo lugar: ¿en qué medida y en qué sentido intervienen en la formación de su propia filosofía? Para terminar con una tercera interrogante: ¿cuáles son las etapas y los problemas de esta metafísica de la época barroca?

* * *

El volumen mayor de la enseñanza y la producción filosófica al comienzo del siglo XVII está constituído aún por la Escolástica; conviene que la falta de vigencia de ésta para los espíritus renacentistas y la hostilidad con que la miran no nos haga olvidar este hecho. La filosofía que habitualmente se escribe y se enseña en las Universidades es el escolasticismo, tomista, escotista u ockamista, primero, y luego más bien en la forma que recibe de los maestros hispánicos, Juan de Santo Tomás, Fonseca o Suárez, por ejemplo. Descartes estudia la Escolástica en La Flèche; Malebranche recibe análoga formación en el Collège de la Marche; aun en los medios protestantes, la juventud de Leibniz está consagrada al estudio de los escolásticos, antes de abordar el de los autores modernos.

Este es el gran supuesto sobre el que se mueve toda la especulación racionalista, y la referencia a él es constante; Descartes, con suma frecuencia, se sirve de los términos de *l'école* cuando quiere hacer comprensible su pensamiento a la generalidad de los lectores; en Leibniz, en cambio, las alusiones a la Escolástica son más explícitas y concretas, sin duda porque ya está más lejos de las mentes contemporánas: en efecto, en los años que median entre un pensador y otro —medio siglo justo— ha sido sustituída en gran parte, si bien no totalmente, por el cartesianismo; véase, para no hablar sino del pensamiento católico ortodoxo, la obra de Bossuet, y quizá más aún el *Traité de l'existence de Dieu,* de Fénelon, de tan claras raíces cartesianas.

Pero conviene distinguir, dentro de esta Escolástica, dos fases distintas, incluso cronológicamente: una, la que podemos llamar propiamente *medieval,* es decir, el nominalismo posterior a Ockam, contra el cual reacciona ásperamente el humanismo del Renacimiento; su último representante de alguna importancia es Gabriel Biel (1425-1495, aproximadamente), pero antes y después de él la significación de estos escolásticos es muy secundaria. La segunda fase es ya renacentista, y en cierto sentido *moderna*: la Escolástica española, con sus repercusiones en Portugal y en Italia; esta Escolástica, que envuelve ya una reacción frente al humanismo y se enfrenta con los problemas del Renacimiento (cuestión de los indios, del derecho de gentes, del Estado moderno, Reforma protestante, etc.) es de una fecundidad muy superior y ha influído de modo más positivo en la filosofía racionalista. Este grupo, principalmente dominicano y jesuíta, comienza con Francisco de Vitoria (1480-1546), se continúa con los teólogos tridentinos (Soto, Melchor Cano, Carranza, Báñez, Láinez, Salmerón, Molina, etc.) y termina con los tres filósofos antes nombrados, Pedro Fonseca (1548-1597), el comentador portugués de Aristóteles, Francisco Suárez (1548-1617), el metafísico más original de la Escolástica moderna, y Juan de Santo Tomás (1589-1644), contemporáneo de Descartes; éstos son los pensadores que realmente influyen en la filosofía racionalista del XVII, y sólo por ellos se vuelve la atención —así en Leibniz— a los escolásticos del siglo XIII.

En segundo lugar, encontramos la reacción manifiesta contra la Escolástica: el humanismo. Su punto de arranque se encuentra en Italia, con un lejano representante —Petrarca— en pleno siglo XIV y una madurez en las Academias, como la Platónica de Florencia (1440) —con Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Bessarion, etc.—, y los aristotélicos (Hermolao Barbaro, Pietro Pomponazzi). Esta línea se prolonga hasta el siglo XVII con Maquiavelo y Campanella o con Telesio, que representa un giro hacia el estudio filosófico de la Naturaleza. Todo el extenso y activo grupo humanista (Erasmo, Moro, Montaigne, Ramus, Vives, etc.) se opone a la filosofía medieval e intenta superarla, pero sólo puede enfrentarle un pensamiento bastante superficial, fundado en su máxima parte en una presunta restauración de la filosofía grecorromana. Lo más sustantivo de este movimiento, desde el punto de vista filosófico, es la presencia renovada de los sistemas antiguos, que tan hondamente han de influir en la metafísica y en la moral del siglo XVII. Pero Aristóteles y aun Platón ceden pronto el primer puesto a las filosofías del final del mundo antiguo, estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Séneca, Cicerón, el

atomismo epicúreo, que Gassendi renueva, el pirronismo, que cruza el pensamiento de Europa desde el XVI hasta el XVIII, son las grandes influencias antiguas que actúan sobre las mentes de la nueva época. "Las tres filosofía —escribe Ortega—, como tres hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del Cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo."

En tercer lugar, desde el siglo XIV comienza a desgajarse de la Escolástica, sobre todo en Alemania, Flandes y Francia, una corriente mística, iniciada en el Maestro Eckehart (1260-1327) y continuada en el siglo XIV por Tauler, Susón y Ruysbroeck, y en el XV por Dionisio el Cartujo y Gerson. En el siglo siguiente encontramos una rama alemana, protestante, de gran influencia (Sebastián Franck, Weigel, Böhme), y el florecimiento de la mística católica española, sobre todo San Juan de la Cruz y Santa Teresa, cuyo influjo se puede descubrir incluso en Leibniz.

Hasta aquí, aproximadamente —las implicaciones son múltiples, y es difícil trazar fronteras rigurosas—, nos movemos en las ideologías que es menester tomar en sí mismas, como supervivencias de la filosofía medieval o como intentos, más o menos maduros y perspicaces, de lograr un sistema de ideas adaptadas al tiempo nuevo. Ahora es necesario señalar los elementos intelectuales que el siglo XVII encuentra en su horizonte y tiene que interpretar como "antecedentes" de su propio pensamiento, como primeros barruntos de la ciencia natural de la modernidad y de la filosofía racionalista. Estos elementos tienen una raíz común: la orientación hacia el problema del mundo. Además, aparecen también dominados por una común preocupación: el método del conocimiento. Concretamente, este modo de pensar viene definido por el ejercicio exclusivo de la razón —siguiendo el camino iniciado en la filosofía por Duns Escoto y por Ockam— y por la tendencia a aprehender la realidad con conceptos matemáticos, *sub specie mensurae.* Los dos temas filosóficos del momento son, pues, el mundo y la mente que lo concibe matemáticamente, y esto llevará al problema del infinito y con ello al de Dios; cuestiones, por cierto, que exceden de los instrumentos mentales con que entonces se abordan, lo cual conducirá a constantes peligros de panteísmo, y que sólo se podrán plantear de un modo suficiente en los últimos decenios del seiscientos.

Dentro de este grupo de pensadores hay que distinguir, más que tres grupos, porque los límites son imprecisos, tres tendencias. La primera es la especulación en torno al mundo, desde supuestos con frecuencia irracionales y aun mágicos: Agrippa von Nettesheim,

Paracelso, tal vez Leonardo de Vinci. Frente a esta ciencia natural, que pudiéramos llamar *sin método,* el comienzo de la *nuova scienza,* que se caracteriza por el empleo constante y formal del método matemático: sobre todo, Copérnico y Kepler, que preparan el camino a Galileo. Por último, la filosofía *sensu stricto,* representada de modo eminente por Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giordano Bruno (1548-1600). En éstos se encuentran germinalmente varios temas centrales de la filosofía posterior, que aparecerán en Spinoza o en Leibniz, y aun en el idealismo alemán. Sobre todo, el problema de las relaciones de Dios con el mundo, la idea del infinito y el nuevo concepto monádico del individuo, que envuelve una honda transformación de la noción de sustancia.

Finalmente, y ya próximo el florecimiento de la física de Galileo y de la filosofía cartesiana, se inicia la renovación empirista inglesa, con Bacon, cuyo *Novum Organum* se publica en 1620; Hobbes (1588-1679), tan influyente en los estudios políticos, y todos sus continuadores secundarios, hasta llegar a Locke (1632-1704), que significa la madurez de la filosofía empirista de las Islas, del mismo modo que Leibniz, que tendrá que enfrentarse con sus doctrinas, representa la plenitud del racionalismo continental.

Estos son los elementos que los grandes filósofos del siglo XVII encuentran en su circunstancia mental. En este complejísimo mundo de ideas van a moverse, recibiendo de ellas influencias de alcance y fecundidad muy dispares, que urgiría ordenar en una perspectiva. Descartes, al iniciar verdaderamente la filosofía moderna, va a realizar una mágica simplificación, en virtud de la cual parece surgir, como un nuevo Adán filosófico, de un mundo sin pasado; pero no nos engañemos: por debajo de la aparente ausencia de supuestos de la filosofía cartesiana late la multitud de pensamientos que acabamos de enumerar sumariamente; los mismos que asomarán, ya más explícitos, a las páginas de Leibniz.

33. La génesis de la filosofía moderna

Como hemos visto, las dos tendencias generales de la filosofía renacentista eran, o bien continuar simplemente la Escolástica, con arreglo a las formas medievales y una gran propensión a caer en la mera exégesis de sus grandes textos, o bien romper con el pasado medieval y con Aristóteles, considerado como fuente capital del pensamiento escolástico. Estas dos orientaciones pecaban de insuficien-

tes y su destino era la esterilidad. El escolasticismo español, a pesar de la genialidad de algunos de sus representantes, se agota rápidamente, y después de la muerte de Suárez, o, a lo sumo, de Juan de Santo Tomás, pierde toda vida filosófica auténtica; se vincula de un modo excesivo a las formas tradicionales, al repertorio de los problemas tratados en la Edad Media, a las soluciones propuestas para ellos en el siglo XIII, y pierde el contacto con la realidad misma. Pero, sobre todo, propende a considerar que las cuestiones están resueltas, y con ello renuncia a todo verdadero problematismo y al espíritu de la investigación filosófica, para preferir el comentario y la defensa polémica de un cuerpo de doctrina transmitido de generación en generación y que acaba por no ser siquiera real y actualmente poseído de un modo eficaz por sus propios depositarios.

Por otra parte, los humanistas que se vuelven contra la Escolástica en nombre de la filosofía antigua olvidan que aquélla se ha nutrido de ésta a lo largo de toda su historia, y no sólo de Aristóteles, que al fin y al cabo sólo ha ejercido una influencia tardía, sino de sus pensadores predilectos: Platón, los neoplatónicos, los estoicos. La continuación eficaz, por tanto, de la filosofía griega está en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, mucho más que en los platonizantes del Renacimiento. Además, ni siquiera vuelven realmente a intentar una comprensión directa y profunda del pensamiento antiguo, sino que se contentan con su faz más superficial y literaria. Por último, frente a la Escolástica misma, su posición es muy insuficiente: en primer lugar, al hablar de ella se refieren por lo general a su decadencia del siglo XIV, y no la conocen en sus grandes representantes; en segundo lugar, la toman en bloque, reduciéndola arbitrariamente a Santo Tomás y sus comentadores —error en que también suelen incurrir los adversarios del humanismo—, sin conocer toda la amplia variedad de la filosofía de la Edad Media; finalmente, tomando como justificado punto de partida el abuso del formalismo lógico y el apego erróneo a un modo de plantear las cuestiones de física, los enemigos de Aristóteles y de la Escolástica, sin tomarse el trabajo de conocerlos, los condenan sin apelación, como una masa interpuesta entre las dos claridades del mundo antiguo y su renovación renacentista.

Este doble modo de considerar la cuestión no termina en el siglo XVII; podemos encontrar en el mundo contemporáneo múltiples ejemplos de ambas posiciones; entre ellos tomemos dos, uno de Bordas-Demoulin *(Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences,* p. 1-4), y el otro de Jacques Maritain *(Antimoderne,* p. 99-106).

El primero dice así: "Les modernes, pas plus que les anciens, n'ont philosophé dès l'instant qu'ils ont essayé de le faire; il leur a même fallu un temps quatre fois aussi long. *Les tentatives des uns durèrent deux siècles,* depuis Thalès jusqu'à Socrate; *celles des autres en ont duré huit, depuis Alcuin jusqu'a Descartes*; sept, il est vrai, sont absorbés par la scolastique, et à peine en reste-t-il un pour les spéculations de Télésio, Bruno, Campanella, Ramus, Bacon, qui cherchent à innover. Or, *la scolastique, loin d'ouvrir la voie à la philosophie, n'est propre qu'à la lui fermer,* puisqu'elle jette la pensée hors de soi, et l'enchaîne dans les mots, tandis que l'objet de la philosophie est de la rappeler à elle-même. C'est *malgré la scolastique* que saint Thomas, saint Bonaventure, saint Anselme, Henri de Gand, Albert le Grand, ont compris quelque chose, et surtout que Roger Bacon donne le signal de la réforme, deux siècles avant Télésio. *Ils étaient secrètement excités par le christianisme,* dont l'esprit les vivifiait, quoique la théocratie, qu'il avait alors revêtue, tendît, avec la scolastique, à les étouffer." Y un poco más adelante: "Sans doute elle est une tentative de philosopher, mais *une tentative à rebours,* qui tourne le dos à la raison et à la verité. Aussi plus elle avance, plus elle s'enfonce dans le tenèbres, et tombe enfin, avec Scot, dans l'abîme des subtilités. Cependant *l'esprit humain, qu'a ranimé le christianisme,* acquiert le sentiment de sa force, et *attaque la scolastique* comme la féodalité" [1]. Es decir, para Bordas-Demoulin, la Escolástica es una tentativa infructuosa y a contrapelo de filosofar que sólo puede obturar la filosofía; y únicamente *a pesar de ella* han alcanzado alguna verdad los filósofos medievales; pero, sobre todo, lejos de oponerse a la Escolástica por espíritu anticris-

[1] "Los modernos, del mismo modo que los antiguos, no han filosofado desde el momento en que han intentado hacerlo; incluso han necesitado un tiempo cuatro veces mayor. *Las tentativas de los unos duraron dos siglos,* desde Tales hasta Sócrates; *las de los otros han durado ocho,* desde Alcuino hasta Descartes; siete, es cierto, están absorbidos por la escolástica, y apenas queda uno para las especulaciones de Telesio, Bruno, Campanella, Ramus, Bacon, que tratan de hacer innovaciones. Y *la escolástica, lejos de abrir el camino a la filosofía, sólo sirve para cerrárselo,* puesto que lanza al pensamiento fuera de sí mismo y lo encadena a las palabras, mientras que el objeto de la filosofía es volverlo a sí mismo. *A pesar de la escolástica,* Santo Tomás, San Buenaventura, San Anselmo, Enrique de Gante, Alberto Magno, comprendieron algo, y sobre todo Rogerio Bacon da la señal de la reforma, dos siglos antes que Telesio. *Estaban secretamente excitados por el cristianismo,* cuyo espíritu los vivificaba, aunque la teocracia con que entonces se había envuelto tendiera, con la escolástica, a ahogarlos." "Sin duda es una tentativa de filosofar, pero *una tentativa a contrapelo,* que se vuelve de espaldas a la razón y a la verdad. Así, cuanto más avanza, más se hunde en las tinieblas. Sin embargo, *el espíritu humano, reanimado por el cristianismo,* adquiere conciencia de su fuerza y *ataca a la escolástica* como al feudalismo."

tiano, Bordas la considera como contraria al propio cristianismo, vivificador del pensamiento medieval; significa, pues, su posición la inversa de la tan usual como abusiva que identifica el escolasticismo con *la filosofía cristiana.*

Maritain, en cambio, escribe: "Et maintenant, quelle peut être l'attitude de la pensée thomiste à l'égard de la pensée dite moderne? Il faudrait distinguer, pour répondre à cette question, la *science* moderne et la *philosophie* spécifiquement moderne, et, dans cette dernière, *l'esprit* qui l'anime en propre et les *matériaux de vérité* qu'elle contient en puissance." "*Nous rejetons l'esprit de la philosophie moderne,* ses *principes* spécifiques, son *orientation* d'ensemble, le *terme* final auquel elle tend. De tout cela *il n'y a rien à garder,* que d'utiles leçons." "*Saint Thomas seul* apparaît aujourd'hui comme le représentant par excellence de la philosophie chrétienne et parce que seul il en contient dans ses principes toute l'universalité, et toute la largeur, la hauteur et la profondeur, seul il peut la défendre efficacement contre des erreurs auxquelles nul palliatif ne saurait plus remédier. *La scolastique moderne ne peut mettre sa fierté qu'à l'imiter humblement,* et non pas à repenser sa doctrine à la mode de notre temps, mais à repenser, selon le mode de sa doctrine, tous les problèmes de notre temps." "La philosophie moderne après cela est très utile à la pensée par *ses erreurs mêmes,* dont la *réfutation* force sans cesse à approfondir la vérité, à preciser les principes, à mettre en lumière des aspect nouveaux." "Il convient à la philosophie scolastique de tout assimiler, de tout rectifier, de tout équilibrer, et de transporter dans la vraie lumière ces *intentions* intellectuelles que la philosophie moderne *viciait.* C'est là la seule manière acceptable de *sympathiser* avec les philosophes modernes" [2]. (Los subrayados son míos en am-

[2] "Y ahora ¿cuál puede ser la actitud del pensamiento tomista frente al pensamiento llamado moderno? Habría que distinguir, para responder a esta pregunta, la *ciencia* moderna y la *filosofía* específicamente moderna, y, en esta última, el *espíritu* que la anima propiamente y los *materiales de verdad* que contiene en potencia." "*Rechazamos el espíritu de la filosofía moderna,* sus *principios* específicos, su *orientación* de conjunto, el *término* final a que tiende. De todo esto *nada hay que guardar,* salvo útiles lecciones." "*Sólo Santo Tomás* aparece hoy como el representante por excelencia de la filosofía cristiana, y porque sólo él contiene en sus principios toda su universalidad y toda su amplitud, su altura y su profundidad, sólo él puede defenderla eficazmente contra errores que ya no podría remediar ningún paliativo. *La escolástica moderna sólo puede cifrar su orgullo en imitarlo humildemente,* y no en repensar su doctrina a la moda de nuestro tiempo, sino en repensar, según el modo de su doctrina, todos los problemas de nuestro tiempo." "La filosofía moderna, después de esto, es utilísima al pensamiento por *sus mismos errores,* cuya *refutación* obliga sin cesar a profundizar la verdad, a precisar los principios, a poner en claro nuevos aspectos." "Conviene a la filosofía escolástica

bos textos, que se podrían multiplicar dentro de los dos agudos pensadores, e indefinidamente fuera de ellos.) Maritain, como vemos, se sitúa en una actitud estrictamente inversa a la de Bordas: la filosofía moderna, en masa y en lo que tiene de propio, es un error destinado a ser refutado, del cual se pueden extraer parcelas de verdad que se han deslizado en ella. La única filosofía verdadera es la escolástica, y dentro de ella sólo Santo Tomás es su auténtico representante, a quien hay que imitar humildemente. Y —lo que es más grave— no para pensarlo desde la situación actual, sino para llevar ésta a sus supuestos, a sus principios, a su modo de filosofar. No cabe encontrar expresión más aguda y tajante de las dos posiciones que luchan en Europa hasta el advenimiento de la filosofía del siglo XVII y que, como vemos, no están ni mucho menos liquidadas en el terreno de la disputa.

Pero entre 1600 y nosotros se interpone de hecho la realidad de la filosofía moderna, cuya primera gran etapa, desde Descartes hasta Leibniz, consiste en la superación de esa doble posición que ve en la Escolástica el puro error o la verdad entera y conclusa. Es cierto que Descartes, "gran borrador de sus propias huellas", se presenta casi sin alusiones a su tradición filosófica, en cierto sentido enmascarado *(larvatus prodeo),* y esto ha hecho posible una interpretación "renacentista" de su pensamiento, es decir, como una radical innovación y ruptura; así, Bordas-Demoulin, como hemos visto, o Hamelin, en su libro clásico *(Le système de Descartes,* p. 15), que afirma taxativamente: "Descartes vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens." (Descartes viene después de los antiguos, casi como si nada hubiera entre éstos y él, excepto los físicos.) Pero hace ya noventa años que el P. Gratry señalaba la filiación agustiniana y escolástica de Descartes, y con él de toda la filosofía del XVII, y los más recientes estudios (cf. A. Koyré: *L'idée de Dieu chez Descartes,* y los estudios de Gilson) han probado hasta la evidencia esa misma tesis. Descartes se mueve en una tradición que va de los antiguos a Escoto, pasando por San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás, para citar sólo a los mayores; sus problemas tienen su raíz en los de la Escolástica, y al mismo tiempo en los suscitados por la física naciente; y son estos últimos los que lo llevan más a acentuar su posición innovadora y antiescolástica, a la vez que rechaza para toda la filosofía el mé-

asimilarlo todo, rectificarlo todo, equilibrarlo todo y trasladar a la verdadera luz aquellas *intenciones* intelectuales que la filosofía moderna *viciaba.* Este es el único modo aceptable de *simpatizar* con los filósofos modernos."

todo y hasta los géneros literarios de la especulación medieval. Descartes tiene un método nuevo; quiere "conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias"; una verdad que no posee, porque está sumido en la ignorancia y en la duda; no puede, pues, escribir, una *Suma,* ni siquiera unas *Quaestiones disputatae*; no se va a valer de todo el aparato de la lógica silogística, porque lo que quiere es saber, y "pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre" [3] *(Discours de la méthode,* 2.ª parte). Descartes sólo va a escribir, por lo pronto, un pequeño discurso autobiográfico, donde da algunas reglas de su nuevo método y algunas muestras de sus hallazgos con él; y cuando se decida a componer una exposición más madura de su filosofía, escribirá unas *Meditaciones,* un breve libro íntimo y sencillo, que no recuerda tampoco las *Sumas* escolásticas, ni menos sus *Comentarios,* pero sí otros libros de idéntico título, que tienen por autores a San Agustín, San Anselmo o San Bernardo.

Por otra parte, y siguiendo en cierto sentido esta misma línea, que se continúa en los franciscanos después del siglo XIII, Descartes entronca con la concepción *religiosa,* práctica y moral de la teología, tal como aparece entre los nominalistas, y, por tanto, con las corrients místicas antes señaladas. En la primera parte del *Discurso del método* expone claramente Descartes su actitud frente a la teología: la reverencia, y pretende "como cualquier otro" ganar el cielo; pero esto lo consiguen igual los ignorantes que los doctos —aquí resuena toda la *devotio moderna,* hasta Tomás de Kempis—; por tanto, la teología es innecesaria; y como, de otra parte, execede de las fuerzas naturales del hombre, renuncia a ella. Y por esta misma vía, de raíces místicas y agustinianas, se vuelve Descartes a la intimidad del yo, hasta fundar su filosofía entera en el principio del *cogito,* la inmediata verdad de la existencia del yo pensante.

Las filosofías postaristotélicas acusan también una clara influencia en el pensamiento cartesiano; frente al escepticismo intenta fundar un conocimiento evidente e indubitable, tomando como punto de partida la propia duda; entre las razones que lo conducen a la duda universal señala la pluralidad de opiniones contradictorias sustentadas por los filósofos de todos los tiempos: el pirronismo histó-

[3] "Respecto a la lógica, sus silogismos y la mayoría de sus demás reglas sirven más para explicar a los demás las cosas que se saben, o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran, que para aprenderlas."

rico; pero no se queda en él, sino que al tomarlo en serio lo supera de un solo golpe, descubriendo la existencia de verdades no sólo no dudosas, sino indubitables. Respecto al estoicismo, la influencia es aún más profunda y, sobre todo, más positiva; toda la preocupción moral de Descartes, tanto en la correspondencia con la princesa Isabel como en el *Traité des passions de l'âme,* está impregnada de estoicismo, que se manifiesta en las alusiones al *De vita beata,* de Séneca; y en toda la ética de influjo cartesiano —concretamente en Spinoza— reaparecerá claramente la huella estoica. Por otra parte, sería menester investigar con algún cuidado el alcance de las resonancias de la Stoa en la idea de naturaleza de todo el movimiento cartesiano.

Por último, la tradición más visible en la filosofía de Descartes, la que a veces —y ya vemos con cuánta inexactitud— ha parecido única, es la del pensamiento naturalista y matemático, desde Copérnico hasta Galileo, Huyghens o Snellius, que tiene raíces lejanas, pero no por eso menos operantes, en los italianos —Telesio o Bruno—, en Nicolás de Cusa e incluso en los físicos nominalistas. Esta presencia es tan manifiesta y notoria, que no vale la pena insistir más en ella.

Descartes, por tanto, pone en marcha efectivamente la filosofía *moderna* sobre los supuestos generales de la medieval, restableciendo así la continuidad que el Renacimiento creyó y quiso romper; y al mismo tiempo recoge todos los elementos creados o puestos en circulación por la época renacentista, que en este sentido —si bien sólo en él, y con el alcance que antes le hemos dado— puede considerarse como una etapa de transición entre los momentos de plenitud filosófica.

Pero Descartes sólo es el comienzo de la metafísica racionalista; Descartes inaugura de un modo efectivo la modernidad, y en su figura se subrayan perfectamente los rasgos innovadores; desde él se va a ir acentuando la comprensión de las raíces intelectuales de la nueva filosofía. Las primeras generaciones postcartesianas, las de los círculos de influencia jansenista —Arnauld, Pascal, Nicole—, fuertemente dominadas por la preocupación teológica, unen temáticamente el pensamiento tradicional con el cartesianismo, que aparece hasta en la inclusión de algunas de las *Regulae* en la *Lógica* de Port-Royal. En Bossuet o Malebranche se realiza ya la fusión de la filosofía y la teología agustiniana y medieval con el pensamiento de Descartes; hasta el punto de que de ellos arranca una corriente de la mentalidad francesa, representada de modo especial por el Oratorio, que ha cultivado la filosofía moderna sin romper amarras con todo el pa-

sado medieval; San Agustín y Descartes, con la presencia intermedia de Santo Tomás, aparecen conjugados en este movimiento. Por último, en Leibniz resurgen todas las tradiciones, pero no de un modo implícito y meramente fáctico, sino en forma totalmente nueva: *explícita* e *históricamente*. Leibniz es el primero que recoge, afirmándolas y situándolas en una perspectiva, todas las influencias. Hay en él un claro intento de pesar y valorar el pasado filosófico, para no renunciar a él, sino incluirlo en un punto de vista superior. Por eso rompe en absoluto con el desdén hacia la Escolástica, vigente desde el siglo XV, y se atreve a elogiarla *desde fuera* y a referirse a ella como a un bien común del que participa; por eso significa el resumen maduro de todos los intentos renacentistas, desde el Cusano hasta los españoles, y de todas las etapas del cartesianismo; y por eso ha sido él quien acuñó el fecundo e inquietante concepto de la *philosophia perennis*.

34. Los problemas de la metafísica racionalista

Si intentamos reducir a su expresión más condensada todo el problematismo de la filosofía del siglo XVII, tendremos que interpretarla como un esfuerzo por poner en claro tres cuestiones, de las cuales las dos primeras penden de la tercera, de la que reciben su último sentido: el problema del método, el de la sustancia y, finalmente, el de Dios.

1) *El método.*—El punto de partida de Descartes es la duda, y, por tanto, el miedo al error; se trata, ante todo, de descubrir alguna verdad indubitable, en la cual se pueda hacer pie firme para buscar luego, fundándose en ella, las demás, de modo que no quede resquicio alguno para el error; se inicia con el cartesianismo la filosofía de la precaución, más dominada por el temor a errar que por el afán de conocer la verdad. Pero Descartes, con todo, quiere saber, y saber con certeza; la filosofía es para él "la busca de la verdad por la luz natural"; en otros términos, es ella misma *método,* vía, camino hacia la verdad. Pero este método no puede ser una simple orientación para enderezar las investigaciones; tiene que dar una regla infalible para distinguir lo verdadero de lo falso y una demostración de las verdades supremas. El método tiene que ser, pues, lo que siempre ha sido para la filosofía, desde los tiempos de Parménides: una vía para lle-

gar a la realidad misma. Esto se encuentra primariamente en lo que llama Descartes intuición, *intuitus*.

"Per *intuitum intelligo*... —escribe Descartes en la *Regula III*— mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior... Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia..." [4]. Este *intuitus* es lo que concibe la mente pura y atenta, por su sola razón, por su luz natural; el objeto de la intuición son las *naturae simplices,* que son simplemente *vistas* —en lo que no hay error alguno, pues éste sólo puede venir del juicio, de la precipitación o la prevención con que se afirme o niegue—; en la *Regula XII* dice Descartes: "Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea quas judicat affirmando vel negando" [5]. Un poco antes ha escrito: "Solus intellectus equidem percipiendae veritatis capax est" [6]. Y como las cosas se componen en última instancia de *naturae simplices,* todo conocimiento, así el que se obtiene por deducción, se funda en la intuición primera. Esta *visión,* que es, por decirlo así, un *contacto* con la realidad, es infalible; toda visión, toda *idea* es verdadera; *l'idée est la chose même conçue* —dice Descartes.

Dicho en otros términos, la razón humana es el órgano de la trascendencia, que aprehende la realidad *misma*; pero lo grave del caso es que no se trata en Descartes de una *cosa* que sea conocida mediante una *idea,* sino que esta idea es la realidad misma vista, la *cosa concebida*; por esto —pero, a su vez, sólo en este sentido— el *racionalismo* cartesiano es, a la vez, *idealismo.* La primera naturaleza sim-

[4] "Por *intuición* entiendo... un concepto de una mente pura y atenta, tan fácil y distinto, que no quede absolutamente ninguna duda acerca de lo que entendemos; o lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón, y que es más cierto que la misma deducción porque es más simple... Así cada cual puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas sólo, la esfera por una sola superficie, y otras cosas semejantes..."

[5] "Decimos, en tercer lugar, que aquellas naturalezas simples son todas conocidas por sí, y nunca contienen falsedad alguna, lo cual se verá fácilmente si distinguimos aquella facultad del entendimiento por la cual intuye y conoce las cosas, de aquella que juzga afirmando o negando."

[6] "Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad."

ple conocida, fundamento de todas las demás, es el *yo*; y, por otra parte, *je ne suis qu'une chose qui pense*; por tanto, mi ser consiste en pensar, en tener *cogitationes,* y las cosas son, por lo pronto, mis ideas. Más adelante veremos cómo no sólo la trascendencia de las ideas, sino la misma verdad de éstas, dependen de la Divinidad.

Este punto de vista domina de hecho toda la filosofía racionalista; en Malebranche, la "visión en Dios" pone al espíritu, cuyo lugar natural es la Divinidad, en la presencia inmediata de las ideas divinas, y por tanto de las cosas. Los cuerpos, los espíritus y sus propiedades, es decir, todas las cosas de este mundo, se conocen por sus ideas; y la idea da el conocimiento de la cosa misma, tal como es, con todas sus propiedades, hasta el punto de que sus deficiencias posibles no proceden de la idea, sino de nuestra mente. "Comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées en peut voir successivement toutes les propriétés; car lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière très parfaite, si l'esprit qui les y voit était infini. Ce qui manque à la connaissance que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvements, n'est point un défaut de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la considère" [7] (Malebranche: *Recherche de la vérité,* lib. III, 2.ª parte, cap. VII). El hombre viene definido por su participación de la razón: *animal rationis particeps*; y esto no quiere decir poseer cierta facultad cognoscitiva, sino estar inserto en un orden superior universal, el de la trascendencia: "La différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle" [8]. Y un poco más adelante muestra con mayor claridad aún cómo la razón significa el orden de la realidad absoluta misma: "Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle, s'il est vrai qu'elle est infinie, s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même..." [9] *(ibid.,* aclaración X).

[7] "Como las ideas de las cosas que están en Dios encierran todas sus propiedades, el que ve sus ideas puede ver sucesivamente todas sus propiedades; pues cuando se ven las cosas como son en Dios, se las ve siempre de un modo perfectísimo, si el espíritu que las ve allí fuera infinito. Lo que falta al conocimiento que tenemos de la extensión, de las figuras y de los movimientos, no es un defecto de la idea que lo representa, sino de nuestro espíritu que lo considera."

[8] "La diferencia esencial del hombre consiste en la unión necesaria que tiene con la razón universal."

[9] "Pero si es cierto que la razón de que todos los hombres participan es universal; si es cierto que es infinita; si es cierto que es inmutable y necesaria, es cierto que no es diferente de la de Dios mismo..."

Bossuet *(De la connaissance de Dieu et de soi-même,* cap. IV) escribe: "Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent. C'est là aussi que je les vois... Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes... Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même" [10].

En Spinoza, donde los temas de la filosofía del XVII llegan a su forma extremada, la idea aparece identificada con la realidad. "Ordo et connexio idearum —dice Spinoza— idem est ac ordo et connexio rerum" [11] (*Ethices* pars II, prop. VII). Y por esta razón excluye la falsedad de las ideas, por lo que a ellas se refiere, y las considera como necesariamente verdaderas. "Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.—Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.—Omnis idea, quae nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est" [12] (prop. XXXII-XXXIV). Las ideas, por tanto, coinciden con la realidad, en estricto paralelismo; hasta el punto de que Spinoza podrá decir que el alma es la idea del cuerpo.

Por último, en Leibniz, como veremos más adelante, las ideas emergen del propio fondo de las mónadas o unidades humanas y son, por tanto, en un sentido radical, innatas; nada puede venir de fuera; la idea no es una impresión pasiva de una *cosa* exterior, sino que tiene su origen activo en la mente; pero no es esto sólo, sino algo aún más importante. En primer lugar, la realidad misma de la mónada consiste en fuerza de representación, en *vis repraesentativa*; la actividad mediante la cual la mónada refleja y representa el universo no es simplemente consecutiva a su esencia, una mera posibilidad suya entre otras, sino que constituye su esencia misma; por tanto, la idea envuelve la realidad. Por otra parte, el único objeto externo al alma que le sea presente es Dios, y sólo *por El* —no *en El,* como Malebranche creía— vemos las cosas; dicho en otros términos, la

[10] "Hay, pues, necesariamente algo que existe antes de todos los tiempos, y desde toda la eternidad; y en este algo eterno subsisten las verdades eternas. Ahí es también donde yo las veo... Así las vemos en una luz superior a nosotros mismos... Estas verdades eternas, que todo entendimiento ve siempre idénticas, por las cuales se regula todo entendimiento, son algo de Dios o, mejor dicho, son Dios mismo."

[11] "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas."

[12] "Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas.—Nada hay positivo en las ideas por lo cual se digan falsas.—Toda idea que es en nosotros absoluta, o sea adecuada y perfecta, es verdadera."

mónada, con todas sus ideas innatas, es creada por Dios, y esto es lo que asegura la *verdad* de esas ideas, es decir, la realidad del universo reflejado conscientemente por la mónada pensante. La acción continua de Dios sobre ella es causa de sus ideas, y por eso éstas se insertan necesariamente en el orden de la trascendencia. (Véanse los apartados 28 y 29 del *Discurso de metafísica.)*

Estas breves anotaciones servirían para poner de manifiesto el sentido del método racionalista. No se trata en él de una técnica mental, de un simple proceso cognoscitivo para alcanzar la verdad; es más bien la convicción de que la razón —la razón tal como se entiende en el siglo XVII, esto es, las ideas claras y distintas— es el órgano que aprehende sin más la realidad; la idea es la cosa misma *vista*; por eso, al menos *quoad nos,* ser consiste en ser idea; y esto es lo que hace que el *racionalismo,* repito una vez más, sea *idealismo.* Pero esto, a su vez, sólo es posible porque Dios asegura la trascendencia de las ideas, esto es, su *verdad* y su propia realidad ideal. Así vemos cómo todos los sistemas del racionalismo se fundan en Dios, y si consideran imposible su conocimiento natural, al menos necesitan probar su existencia, como garantía de toda verdad. Recuérdese el argumento cartesiano del genio maligno, el ocasionalismo de Malebranche, la identificación de la realidad con Dios *(natura sive Deus)* en Spinoza, la armonía preestablecida por Dios entre las mónadas de Leibniz. Esto es lo más importante del método racionalista; pero a su vez encierra graves problemas; cuando, en la filosofía inglesa, sobre todo en Hume, se pongan en tela de juicio las pruebas de la existencia de Dios, concretamente el argumento ontológico, que está a la base de toda esta filosofía continental, este idealismo que salvaba, sin embargo, la trascendencia, quedará reducido a un sistema de impresiones, que permitirán tener una opinión o apariencia, pero no un auténtico saber acerca de la realidad; por eso ese idealismo del siglo XVII parecerá, en término kantiano, "dogmático", y se caerá en el escepticismo de Hume o será menester replantear sobre nuevas bases el problema del ser y el del conocimiento: ésta es la labor de la filosofía trascendental, que acometerá Kant en la *Crítica de la razón pura.* Pero el verdadero problema del racionalismo se encuentra en esa tesis de que la *idea* es la realdad misma, vista *(l'idée est la chose même conçue,* como dice Descartes, con claridad extremada), y por ahí tendría que comenzar toda discusión suficiente con él.

2) *La sustancia.*—El pensamiento cartesiano es sustancialista; la alteración que su idealismo determina en el problema del ser no afec-

ta para nada al punto capital de que este ser es entendido como ser sustancial. Desde el comienzo, en la IV parte del *Discurso del método,* apenas ha encontrado Descartes el principio fundamental *je pense, donc je suis,* pienso, luego soy, interpreta de un modo sustancialista la realidad de ese yo sobre el cual va a fundar su filosofía; y desde luego entiende por sustancia aquello que es independiente y no necesita otra cosa para existir: "Je connus... que j'étois une *substance* dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et que, pour être, *n'a besoin* d'aucun lieu ni *ne dépend* d'aucune chose matérielle" [13]. De un modo más claro y temático define la sustancia en las respuestas a las cuartas objeciones a las *Meditaciones*: "Haec ipsa est notio *substantiae,* quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae, possit existere" [14]. Y a esta independencia se añade, como carácter sustancial, la inherencia de las propiedades o atributos, según explica Descartes en las definiciones que incluye en sus respuestas a las segundas objeciones: "Omnis res cui *inest* immediate, *ut in subjecto,* sive per quam exitit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *substantia*" [15]. De este modo, para definir las diferentes sustancias, se servirá Descartes de la inherencia del atributo que respectivamente las determina; y así distingue la sustancia pensante de la sustancia extensa: "Substantia, cui inest immediate *cogitatio,* vocatur *mens.*" "Substantia, quae est subjetum immediatum extensionis localis, et accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc., vocatur *corpus*" [16].

Vemos cómo Descartes toma la noción de sustancia en el sentido del ὑποκείμενον aristotélico, sujeto de los accidentes, que se caracteriza porque éstos se predican de él, y no a la inversa; por tanto, porque, mientras los accidentes son dependientes y necesitan de supuesto o sujeto para existir, éste es independiente o absoluto (χωριστόν). Pero no olvidemos que en Aristóteles la noción de ὑποκείμενον es de-

[13] "Conocí... que yo era una *sustancia,* cuya esencia o naturaleza entera consiste sólo en pensar, y que, para existir, *no necesita* ningún lugar *ni depende* de ninguna cosa material."

[14] "Esta es la noción misma de *sustancia,* lo que puede existir por sí, esto es, sin necesidad de ninguna otra sustancia."

[15] "Toda cosa en la cual está *inherente* inmediatamente *como en un sujeto,* o por la cual existe algo que percibimos, esto es, alguna propiedad o cualidad, o atributo, cuya idea real está en nosotros, se llama *sustancia.*"

[16] "La sustancia en la cual está inmediatamente inherente el *pensamiento,* se llama *mente.*" "La sustancia que es sujeto inmediato de la *extensión* local y de los accidentes que presuponen la extensión, como las figuras, el lugar, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo.*"

rivada de la de οὐσία, haber o bienes que posee una cosa, repertorio de sus posibilidades, que es el concepto primario de sustancia. Estos dos conceptos de la sustancia como οὐσία y como ὑποκείμενον tendrán un papel decisivo en la filosofía del siglo XVII y determinarán su sentido más profundo.

Ahora podemos comprender cómo el *idealismo* de Descartes no altera en lo esencial la idea del ser, y sólo afecta a la *primacía o jerarquía de las sustancias.* Ser es ser sustancia o cualidad inherente a una sustancia; el *cogito* establece únicamente la prioridad de la sustancia pensante sobre la extensa; el fundamento de toda realidad es el yo, que así se convierte en un *primum,* en una πρώτη οὐσία o sustancia primaria, al menos *quoad nos.* Por otra parte, Descartes advierte la dificultad de que haya sustancias —esto es, según su propia definición, entes independientes, que no necesitan de otras. Para explicar esto recurre a las nociones de sustancia *completa* y sustancia *incompleta,* y su pensamiento, que se afirma penosamente entre las objeciones y las dificultades, va a parar a una doble conclusión: en primer lugar, las *cosas individuales* quedan desposeídas, al menos en el absoluto rigor del término, del carácter sustancial; éste corresponde propiamente a la *res extensa* —de la que son *partes* las cosas físicas concretas— y a la *res cogitans*; en segundo lugar, la independencia absoluta —que sólo correspondería a Dios— como definición de la sustancia, queda restringida, y la interpreta como independencia de toda otra sustancia *creada.* Pero estas restricciones cartesianas no van a ser mantenidas en toda la metafísica racionalista.

Spinoza las va a abandonar muy pronto. Es bien notoria la raíz cartesiana de su pensamiento, en definitiva la más importante de todas; Spinoza parte de la filosofía de Descartes, pero luego la hace avanzar en un sentido que contradice, como veremos más adelante, la dimensión más profunda del cartesianismo; de este modo llegará a la identificación de la naturaleza con la sustancia, a la unicidad de ésta y, por tanto, a la identidad del mundo con Dios. Si comparamos la definición de sustancia que da Spinoza al exponer el pensamiento cartesiano en sus *Principia philosophiae cartesianae more geometrico demonstrata* (pars II, def. II) con la propia definición de la *Ethica,* en la que hallamos su pensamiento maduro, vemos claramente el paso de una a otra noción. En el primero de estos textos dice Spinoza: "Per Substantiam intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget" [17]. En el segundo *(Ethices* pars I, def. III):

[17] "Entendemos por *sustancia* aquello que para existir sólo necesita del concurso de Dios."

"Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat" [18]. Es decir, la restricción cartesiana *(solo Dei concursu)* desaparece, y con ella la posibilidad de que haya ninguna sustancia distinta de Dios, lo cual determina el panteísmo spinoziano.

Más claro resulta aún esto si consideramos un pasaje de los *Cogitata metaphysica* de Spinoza, en que define qué es la creación, *Quid sit Creatio.* "Dicimus igitur, *creationem esse operationem, in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt,* sive *res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit*" [19]. Es decir, la creación define el carácter sustancial; y si éste es privativo de Dios (así en la *Etica),* la creación es imposible; en los *Cogitata* ya está excluída de los accidentes, justamente en virtud de su carencia de sustancialidad: "Ex hac definitione satis sequi, accidentium et modorum nullam dari creationem: praesupponunt enim praeter Deum substantiam creatam" [20] *(Cog. metaph.,* pars II, cap. X). Vemos, pues, hasta qué punto la concepción de la sustancia afecta al fondo mismo del pensamiento cartesiano y, por tanto, de todo el racionalismo.

Pero donde el problema de la sustancia da un viraje esencial es en Leibniz. Su teoría de las mónadas es el paso de la noción de sustancia como ὑποκείμενον o sustrato a la de οὐσία o *haber.* En lugar de fundar, como Descartes o Spinoza, el carácter sustancial en la independencia, Leibniz lo hace consistir en la *actividad* que emerge del propio fondo de la cosa; y esta actividad es, al mismo tiempo, *actualidad,* por lo cual se distingue de la pura potencialidad y se aproxima a la *entelequia* aristotélica [21], término al que recurre explícitamente Leibniz. La mónada encierra en sí misma toda su realidad, es fuente de sus propias transformaciones y actividades, tiene un repertorio de posibilidades que en ella misma se actualizan, y *por eso* es sustancia; la independencia es sólo una consecuencia de esta *suficiencia* positiva de la mónada. En un escrito publicado en las *Acta*

[18] "Entiendo por sustancia aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el cual deba formarse."

[19] "Decimos, pues, que la *creación es una operación en la cual no concurren más causas que la eficiente,* o bien *una cosa creada es aquella que para existir no presupone nada más que Dios.*"

[20] "De esta definición se sigue suficientemente que no se da ninguna creación de los accidentes y modos, pues presuponen además de Dios una sustancia creada."

[21] Aristóteles entiende por *entelequia* un ente actual por haber llegado a su fin *(télos),* es decir, no sólo actual, sino *actualizado;* por tanto, que posee toda su realidad en virtud del despliegue de sus internas posibilidades.

Eruditorum, en 1694, con el título *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae,* dice Leibniz: "Notionem *virium* seu virtutis (quam Germani vocant *Kraft,* Galli la *force)... plurimum lucis* afferre al veram *notionem* substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et velut stimulo indiget ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem sustinentem intendentis, aut arcus tensi, illustrari potest." Y agrega: "Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci" [22].

En escritos posteriores Leibniz precisa más aún el carácter de las sustancias, y subraya con mayor claridad su vinculación a Aristóteles. En el *Système nouveau,* 3, dice: "Pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel... Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui... Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes... Aristote les appelle entéléchies premières. Je les appelle, peut-être plus intelligiblement, forces primitives que ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale" [23]. Y en la última expresión de

[22] "La noción de *fuerzas* o de "virtud" (que los alemanes llaman *Kraft,* los franceses *force)...* aporta mucha luz para entender la verdadera *noción* de sustancia. Pues la fuerza activa difiere de la nuda potencia conocida vulgarmente en las escuelas, en que la potencia activa de los escolásticos, o facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de obrar, que sin embargo necesita de una excitación ajena, y por decirlo así de un estímulo, para pasar al acto. Pero la fuerza activa contiene un cierto acto o ἐντελέχεια, y es un intermedio entre la facultad de obrar y la acción misma, y envuelve un conato; y así pasa a la operación por sí misma; y no necesita auxilios, sino sólo la supresión del impedimento. Lo cual se puede ilustrar con los ejemplos de un cuerpo pesado suspendido, que tira de la cuerda que lo sostiene, o de un arco tenso." "Y digo que esta capacidad de obrar es inherente a toda sustancia, y siempre nace de ella alguna acción."

[23] "Para encontrar estas unidades reales tuve que recurrir a un átomo formal... Fué menester, pues, recordar y como rehabilitar las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy... Encontré, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito; y que así había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas... Aristóteles las llamaba entelequias primeras. Yo las llamo, quizá de un modo más inteligible,

su pensamiento, en la *Monadologie* (1714), escribe: "Les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur." (Tesis 11.) "On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi des Automates incorporales" [24]. (Tesis 18.)

La *independencia,* pues, se funda para Leibniz en la *autarquía*; la no indigencia sólo se justifica por un haber. Así como el "hombre libre" de que habla Aristóteles (*Metafísica,* I, 2) existe por sí mismo y no por otro, es decir, tiene un haber en el que funda su autarquía, del mismo modo la sustancia leibniziana no necesita de ninguna otra criatura por tener en sí misma el principio interno de toda su realidad, que le es conferida de una vez para siempre en el acto de su creación. Por esta misma razón devuelve Leibniz a la sustancia el carácter *individual* que tiene en Aristóteles (ἡ ἴδιος ἑκάστου, la propia de cada cosa) y afirma un absoluto pluralismo irreductible, frente a la unificación spinoziana de todo en Dios, preparada ya por la doctrina cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa,* con una unidad fundada en su ser creadas por Dios.

Ahora tenemos los elementos necesarios para comprender el gran problema de la comunicación de las sustancias, que domina toda la metafísica del XVII. Vimos cómo el idealismo consistía, por lo pronto, en la afirmación de la prioridad de la sustancia pensante respecto de la extensa, y al mismo tiempo en la definición de una y otra mediante atributos ajenos e inconciliables *(cogitatio* y *extensio).* La cuestión que este dualismo cartesiano plantea es la de la interacción de las sustancias, de la cual depende la posibilidad del conocimiento —y, por tanto, la verdad de las ideas—, la relación del cuerpo y el alma, etc. Descartes, no siempre de un modo claro ni explícito, recurre a Dios, que, por ser creador de las dos sustancias finitas, establece entre ellas un vínculo ontológico, el de constituir ambas un solo *ens creatum*; éste es el sentido metafísico del argumento del genio maligno, que obliga a demostrar la existencia de Dios para

fuerzas primitivas que no continen sólo el acto o el complemento de la posibilidad, sino además una actividad original."

[24] "Los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa exterior no podrían influir en su interior." "Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελ[illegible]), hay una suficiencia (αὐτάρ[illegible]ια) que las hace ser fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, Autómatas incorpóreos."

asegurarse de su "veracidad", es decir, para que garantice la correspondencia de las sustancias, y, por tanto, la verdad de las ideas claras y distintas.

Malebranche lleva esta posición a sus últimas consecuencias, y afirma el *ocasionalismo,* la intervención constante de Dios para hacer coincidir mis ideas con los movimientos de la sustancia extensa. "Con ocasión" de cada alteración en una de las *res,* Dios produce otra correspondiente a la segunda; así queda excluída toda comunicación real de las sustancias, y Malebranche llega a su errónea teoría de la visión en Dios, según la cual vemos en él, en las mismas ideas divinas, todas las cosas; en diversos pasajes de la *Recherche de la vérité* intenta explicar esta visión de un modo satisfactorio, eludiendo la visión directa de la Divinidad, pero vuelve siempre a recaer en expresiones erróneas.

Spinoza zanja la cuestión del modo más radical, suprimiendo toda pluralidad de sustancias, con lo cual la presunta comunicación queda reducida a un mero *paralelismo.* La sustancia es única, *natura sive Deus,* la extensión y el pensamiento son sólo *atributos* de la sustancia, las cosas individuales, simples *modos* de ella, modificaciones que la afectan según un atributo determinado. Esta supresión radical de la cuestión —negando sus supuestos— revela hasta qué punto es central en el pensamiento racionalista del siglo XVII.

Leibniz, a la inversa, que extrema la distinción de las sustancias y las hace múltiples, no puede contentarse con una solución que niegue el problema, como Spinoza, ni con una intervención constante de Dios, que sería un milagro permanente; por eso apela a su extraña teoría de la *armonía preestablecida,* según la cual Dios ha creado las sustancias de tal suerte que sus desarrollos sean armónicos y todo acontezca como si hubiera una comunicación real entre ellas. Cada mónada, por tanto, permanece en sí misma, pero su ser consiste en reflejar el universo entero, *comme un miroir vivant,* como un espejo viviente, en virtud de la fuerza representativa insertada en lla desde su creación, y concorde con todas las demás.

Como vemos, en todos los casos la solución del problema pende de la Divinidad, pues es ella quien asegura la correspondencia de las dos *res* en el cartesianismo y en la filosofía ocasionalista, o quien se identifica con la sustancia única de Spinoza, o, por último, quien funda la armonía previa de las mónadas creadas. Una vez más, la filosofía del racionalismo dice su última palabra volviendo al problema de Dios, cuya existencia tiene que demostrar. Si ahora volvemos los ojos de nuevo al problema del conocimiento, lo vemos como

un caso particular de esta cuestión de la comunicación de las sustancias; la posibilidad de ésta es la que permite que el yo conozca las cosas; por tanto, también desde este punto de vista la verdad de las ideas depende de Dios, porque sólo él puede hacer —de un modo o de otro— que sea *vista* por el sujeto esa realidad que, cuando es concebida, llamamos *idea*.

3) *Dios*.—El problema de Dios llena toda la metafísica del siglo XVII, y sólo intentar abordarlo de modo suficiente nos llevaría demasiado lejos. Es la cuestión central del siglo, la que se debate por debajo de todos los demás problemas, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, y aquí sólo puedo dar algunas precisiones que sitúen dentro de la perspectiva filosófica del racionalismo la gran cuestión de la Divinidad. En otro lugar [25] he tratado largamente este tema, y a él remito al lector deseoso de un estudio más detenido.

El siglo XVII insiste en la demostración de la existencia de Dios mucho más que en su conocimiento; naturalmente, un mínimo de éste es necesario, porque sin él no se podría intentar la prueba; pero, una vez probada la existencia de Dios, el racionalismo evita la teología, sobre todo en los pensadores más estrictamente filosóficos y más representativos: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz.

Descartes, dispuesto a poner en duda las cosas y a construir su filosofía sólo sobre evidencias, parte del *yo* como principio de todo el filosofar; no es su propósito primario abordar el tema de Dios; frente a la teología, participa de la posición general del final de la Escolástica, según la cual es una disciplina práctica, dependiente de la revelación y que, por tanto, excede de las posibilidades naturales del hombre. "Je révérois notre théologie —escribe Descartes en la 1.ª parte del *Discurso*—, et prétendois autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorant qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements, et je pensois que pour entreprendre de les examiner et y réussir il étoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistence du ciel et d'être plus qu'homme" [26]. Descartes, por tanto, renuncia

[25] Julián Marías: *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona.* [*Obras*, IV.]

[26] "Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía tanto como otro cualquiera ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que su camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera

desde el comienzo de la investigación de Dios; pero apenas iniciada su filosofía, apenas hallada una primera verdad —*yo existo*— y un criterio de certeza —*son verdaderas las ideas evidentes*—, se encuentra en la situación de no poder seguir adelante. Si un genio maligno me engañara cuando con más evidencia veo algo, dice Descartes, no podría fiarme de mis ideas claras y distintas; sólo sería siempre válida la evidencia del *cogito,* porque si me engañan, *soy*; respecto a las demás verdades, sólo puedo estar seguro de ellas si existe Dios, si hay un ente infinitamente bueno y poderoso que garantice la imposibilidad de que mi evidencia se vea engañada por un poder maligno. Dicho en términos ontológicos, la verdad de mi existencia propia es conocida de un modo inmediato, inmanente, y por eso es estrictamente indubitable; pero para conocer las demás cosas tengo que salir de mí, tengo que trascenderme, y sólo Dios puede restablecer entre las cosas extensas y yo el puente ontológico que el dualismo idealista de Descartes ha cortado. Por esto, aun dejando fuera la teología *sensu stricto,* Descartes tiene que demostrar la *existencia* de Dios, *res infinita,* creadora de la *res extensa* y la *res cogitans,* fundamento común del ser del yo y del de las cosas, que convienen en su carácter de *ens creatum.* Por esto Dios ejerce una acción liberadora sobre el hombre, haciéndolo salir de sí propio para encontrarse con la realidad efectiva de lo que no es él. Este es, pues, el papel decisivo del tema de Dios dentro del cartesianismo. Y las pruebas cartesianas de la existencia de Dios —la de la idea de la Divinidad y el argumento ontológico—. en cuyo detalle no puedo entrar aquí, afectan a los problemas centrales de la filosofía.

Para Descartes, el punto de partida de la prueba de Dios es la realidad del yo, comparada con la idea clara y distinta de la Divinidad. Frente a mi finitud e imperfección, encuentro en mí la idea de Dios como un ente infinito y perfecto, que contiene real y actualmente todas las perfecciones que me faltan o que tengo en grado finito. La supresión de los límites propios y la elevación al infinito de cuanto encuentro de real, positivo y bueno en mí, éste es el procedimiento para llegar a Dios. Al final de la Meditación III resume Descartes en unas líneas el último sentido de su teodicea: "Cette idée [de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même. Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être

osado someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensaba que para intentar examinarlas y acertar era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre."

comme *la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage*; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même; mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a, en quelque façon, produit à *son image et semblance,* et que *je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même*; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non-seulement je connois que je suis *une chose imparfaite,* incomplète et dépendante d'autrui, *qui tend et qui aspire* sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles *j'aspire,* et dont *je trouve en moi les idées,* non pas indéfiniment, et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, *actuellement et infiniment,* et ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit véritablement" [27]. (Los subrayados son míos.) Aquí puede verse hasta qué punto está Descartes inserto en toda la tradición filosófica cristiana, agustiniana y medieval, que hace conocer a Dios, primariamente, por la visión de su imagen en el alma del hombre, desde el *in interiori homine habitat veritas,* de San Agustín, hasta el *Funken der Seele* o *scintilla animae,* la "chispa del alma", del maestro Eckehart, pasando por el *cubiculum mentis,* de San Anselmo.

En la filosofía de Malebranche, que recoge en lo esencial el pensamiento cartesiano, persiste, llevada hasta el exceso, la presencia del tema de Dios, que aquí acaba por hacer desaparecer casi a los demás.

[27] "Esta idea [de Dios] ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado, así como la idea de mí mismo. Y en verdad no debe extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como *la marca del artífice impresa en su obra;* y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esa obra misma; sino que, por el solo hecho de que Dios me ha creado, es muy creíble que me ha producido, en cierto modo, a *su imagen y semejanza,* y que *yo concibo esa semejanza, en la cual se halla contenida la idea de Dios, mediante la misma facultad con la que me concibo a mí mismo;* es decir, que cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy *una cosa imperfecta,* incompleta y dependiente de otra, *que tiende y aspira* sin cesar a algo mejor y más grande que lo que yo soy, sino que conozco también al mismo tiempo que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que *aspiro,* y *cuyas ideas encuentro en mí,* no indefinidamente y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, *actual e infinitamente,* y por tanto que es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente."

Malebranche afirma de un modo taxativo que no cabe comunicación real ninguna entre la mente y los cuerpos, y, por tanto, no es posible el conocimiento directo del mundo. Pero cree que la realidad de Dios se nos da de un modo inmediato, y mediante ella solamente la de las cosas. En lugar de llegar a la visión de Dios, de un modo indirecto y mediato, por la de las criaturas, según el texto de San Pablo (*Rom.,* I, 20): *Invisibilia Dei... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (las perfecciones invisibles de Dios... se ven y se entienden por las cosas creadas), Malebranche opina que vemos las cosas en Dios, es decir, que la visión de éstas es mediata, y la de Dios es directa. "Dieu est très etroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit." Y añade: "Si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose" [28] (*Recherche de la vérité,* lib. III, 2.ª parte, cap. VI). El problema estriba en ese *en quelque manière* de la visión de Dios; si ese modo fuese *per speculum,* tendría razón Malebranche; pero él lo interpreta casi siempre en un sentido que parece olvidar que *Deum nemo vidit unquam.*

En el ámbito de ideas determinado a la vez por la tradición agustiniano-medieval y por el cartesianismo se mueven casi todos los pensadores del siglo XVII. Pascal *(Pensées),* cuya aportación principal es el fundar el conocimiento de Dios en un modo superior de razón —opuesto a la *raison* en sentido de raciocinio— que conoce los primeros principios y al que llama, con expresión tan mal entendida usualmente, *coeur.* Bossuet *(De la connaissance de Dieu et de soi-même),* que entiende a Dios como el *ente necesario,* infinito en todos sentidos —y por esto inconfundible con el mundo—, al que se llega, mediante el impulso de un resorte oculto o *ressort caché,* partiendo del hecho de que algo existe. Fénelon *(Traité de l'existence de Dieu),* que encuentra en lo más nuestro —la razón— una referencia a algo ajeno y que se nos da como un préstamo, la que llama *razón superior,* que nos ilumina, como la luz del sol, extraña

28 "Dios está estrechísimamente unido a nuestras almas por su presencia, de suerte que se puede decir que es el lugar de los espíritus, del mismo modo que los espacios son en cierto sentido el lugar de los cuerpos. Supuestas ambas cosas, es cierto que el espíritu puede ver lo que hay en Dios que representa los entes creados, puesto que es muy espiritual, muy inteligible y muy presente el espíritu." "Si no viéramos a Dios de algún modo, no veríamos cosa alguna."

a nosotros. La razón es, pues, una relación de Dios con nosotros, que nos permite, partiendo de la realidad, llegar al conocimiento del Dios infinito. Por último, Samuel Clarke *(A Demonstration of the Being and Attributes of God)*, que parte de la necesidad de que algo exista desde la eternidad, y entiende a Dios como el ente que existe por sí mismo *(self-existing)* y, por tanto —puesto que todo ente tiene razón de ser—, existe necesariamente *(necessarily-existing)*.

En Spinoza, en cambio, la cuestión es más complicada, porque, al hacer perder a la extensión y al pensamiento el carácter sustancial que aún tenían en Descartes, para reducirlos a meros atributos de la sustancia única, tiene que identificar los tres términos, naturaleza, sustancia y Dios, lo cual altera todas las relaciones tradicionales y desvirtúa, ante todo, el sentido del cartesianismo que está a la base de la metafísica spinoziana. Mientras Descartes separa rigurosamente las dos sustancias finitas y establece la realidad trascendente de Dios como fundamento ontológico de ambas, Spinoza las identifica y suprime todas las distancias. Pero lo importante es que el punto de partida de Spinoza es la sustancia, y de su propia definición se sigue su unicidad y su ulterior coincidencia con la noción de Dios como *ens absolute infinitum* (*Ethices* pars I, def. VI). Spinoza apenas se ocupa de otra cosa que de Dios; pero esto, que podría parecer teología *sensu stricto,* es más bien el estudio metafísico de la sustancia, y al mismo tiempo la consideración racional de la naturaleza. Las distinciones entre *natura naturans* y *natura naturata* representan el esfuerzo insuficiente de todo panteísmo por escapar a sus propias consecuencias.

Con este horizonte filosófico se encuentra Leibniz. Su idea de la sustancia como mónada cerrada en sí misma lo obligará a plantear con la máxima agudeza el tema de Dios. Ante los múltiples esfuerzos del pasado y de su mundo contemporáneo por resolver la gran cuestión, Leibniz toma una actitud amplia y comprensiva. Las dos grandes pruebas de la existencia de Dios —que tienen una relación íntima entre sí— parten de la idea de Dios (argumento ontológico) o de la existencia de algo (prueba *a contingentia mundi*). Leibniz recoge una y otra, pero las modifica esencialmente e intenta completarlas.

* * *

He intentado en estas páginas indicar, con la mayor sencillez posible, los supuestos de la metafísica moderna, imprescindibles para

intentar llevar al lector, siquiera en mínima medida, a la realidad misma de esa filosofía. A la hora de tomar contacto con el pensamiento de los clásicos de la filosofía, nada puede suplir la visión directa, si bien parcial, de los problemas metafísicos en toda su autenticidad originaria.

VI

LA FILOSOFIA DE LA VIDA

35. La filosofía del siglo XIX

Si lanzamos una ojeada a los capítulos dedicados al siglo XIX en unos cuantos tratados de historia de la filosofía, nos sorprenderá la radical discrepancia que acusan respecto a su contenido. Y no me refiero a las divergencias de interpretación, sino a algo previo y más de bulto: los filósofos mismos que allí son estudiados. Si los libros a que aludo tienen alguna pretensión de ser "completos", los nombres que aparecen en sus índices coinciden aproximadamente, como sería de esperar, porque figuran *todos*; si son más breves y suponen, por tanto, una selección, las diferencias se manifiestan desde luego. Y en todo caso, es distinta la "importancia" —primera categoría histórica— que se les da.

Puede ocurrir que los libros de historia de la filosofía sean muy recientes o que no lo sean tanto. Pero conviene advertir desde ahora qué se entiende —sobre todo en filosofía, y más concretamente en su historia— por un libro reciente. No se trata, claro es, de la fecha de su pie de imprenta, ni tampoco de que "llegue" hasta nuestros días, ni siquiera de que cuente con fuentes o informaciones muy actuales; la cuestión es otra. Lo que más importa es *desde dónde* está escrito un libro, desde qué supuestos y qué nivel histórico; esto es lo que nos hace engañarnos muchas veces acerca de la "modernidad" de algunos estudios, fundamentalmente anticuados, a pesar de su deliberado "estar a la última", y por ello anacrónicos. Toda comprensión histórica supone una interpretación, y ésta se hace desde un esquema de supuestos que constituyen el punto de vista del historiador; éste es el que decide la modernidad de la historia, no el

tema de ésta. Se puede estudiar desde hoy —y de tal modo que en ningún otro momento hubiera sido posible así— la filosofía presocrática; o bien, por el contrario, hablar de los filósofos que viven actualmente desde esquemas mentales anteriores y que no los incluyen, y, por consiguiente, sin entenderlos.

Pues bien, si los libros que estudian la filosofía de la centuria pasada no datan con plenitud de estos últimos decenios, suelen dar una impresión de gran riqueza y abundancia. Un gran número de escuelas, tendencias y direcciones, con representantes copiosos y una muchedumbre de títulos, que fatiga un tanto. Si, por el contrario, se trata de libros muy modernos, señalan desde luego que la filosofía en el siglo XIX ha sido muy escasa y van buscando cuidadosamente un corto número de pensadores en los que insisten de modo excepcional.

Podría pensarse que se trata de la selección que el tiempo produce, a la que resisten sólo los valores más altos, mientras que a los ojos del contemporáneo resulta más difícil distinguir; se dirá tal vez que el siglo XIX está aún demasiado cerca y carece de lejanía y perspectiva histórica. Pero si comparamos esta situación con la de los historiadores de la filosofía hace cien o ciento cincuenta años, respecto de su pasado inmediato, vemos que no les ocurría lo que a nosotros nos sucede. Para tomar dos ejemplos distintos —uno francés y otro alemán, el primero erudito y exhaustivo y el segundo más filosófico y más atento a las grandes figuras—, piénsese en la *Histoire comparée des systèmes de philosophie* de Degérando, que es de 1804, y en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philophie* de Hegel, pronunciadas de 1805 a 1831 y publicadas en 1833. Los filósofos del siglo XVIII y aun de comienzos del XIX que se estudian en estos libros son *grosso modo* los mismos que hoy considera cualquier historia de la filosofía. Si por azar se ha rectificado después alguna omisión o se ha olvidado alguno de los pensadores que figuran en estas historias, el carácter excepcional de estas alteraciones confirma la coincidencia en la estimación general.

Pero hay más. Con el siglo XIX sucede algo extremadamente curioso, incluso paradójico. Y es que, mientras los filósofos que más nombre e influjo tuvieron en su tiempo, salvo muy pocos, han sido punto menos que olvidados y merecen escasa atención, en las exposiciones de la filosofía hechas desde el punto de vista de la centuria pasada se pasan por alto, o poco menos, precisamente los contadísimos pensadores que hoy nos parecen importantes. Después de los grandes idealistas alemanes —que no entran en el periodo aquí con-

siderado—, sólo Comte y Nietzsche parecen hoy realmente importantes entre los filósofos representativos del siglo XIX. Feuerbach, Fries, Beneke, Fechner, Eduard von Hartmann, Wundt, Mach, Avenarius, Spencer, Haeckel, Cousin, Littré, Fouillée, los nombres de más resonancia en el XIX, nos parecen hoy, cuando más, figuras de segunda fila. En cambio, en los libros escritos con un espíritu anterior al nuestro, apenas se presta atención no ya a filósofos como Kierkegaard, Bolzano o Gratry —que han suscitado un interés tardío y, salvo el primero, aún de escaso volumen—, sino a Dilthey, Brentano e incluso Bergson y Husserl. Con frecuencia, libros extensos y minuciosos se contentan con alguna desvaída alusión que no haría ni sospechar su importancia. ¿Qué significa esto? ¿No encubre esta anomalía algún carácter extraño de la filosofía del siglo XIX?

Un segundo hecho extraño es que las exposiciones del pensamiento filosófico de la centuria pasada están afectadas por un enérgico matiz nacional, infrecuente en la historia de la filosofía. Sobre todo los libros de países cuya tradición filosófica es más densa, franceses y alemanes, muestran un abrumador predominio de lo nacional. Ortega ha recordado alguna vez que no pudo convencer a Cohen de que leyese a Bergson, a pesar de ser ambos judíos y de la magnitud de los dos pensadores. Los libros alemanes parecen ignorar casi lo extranjero, y los franceses suelen limitarse a exponer el pensamiento de su país con alusiones marginales a lo alemán o lo inglés. Aquí se advierte la ventaja que —en cierto modo— tienen los países en que la filosofía tiene escasa vigencia social y parvo cultivo, como ocurre en España: probablemente el estudioso español tiene hoy una idea más justa a la realidad de lo que es la filosofía en el mundo que el intelectual medio de Francia, Inglaterra o Alemania; al no poder atenerse a lo español, ni siquiera intentarlo, el intelectual de nuestro país tiene que contar desde luego con el mundo, y se orienta según una escala de jerarquías más independiente y justa.

Este hecho que acabo de señalar nos hace ver que lo que primariamente ha solido entenderse por filosofía del siglo XIX ha sido la realidad académica de sus *cultivadores,* sobre todo esa tremenda realidad académica que han sido los profesores de las Universidades alemanas. En algunos libros —Vorländer, Messer, para hablar de los de mayor difusión en España— se vive con especial intensidad esta vigencia del profesor de filosofía que desde Göttingen, Marburgo, Colonia o Berlín escribe y enseña, dotado de eficaz autoridad y prestigio, y con el cual el historiador ha de contar. No quiero con esto disminuir el valor de este tipo de pensadores, de una especie en vías de

extinción, sino simplemente señalar que la reseña de sus importantes actividades no coincide forzosamente con lo que en rigor es la historia de la filosofía.

Me interesa provocar en el lector esta impresión de extrañeza, porque el siglo XIX, si se penetra en sus zonas más profundas, resulta bien extraño; y esto acontece superlativamente en el caso de Dilthey. Ahora podemos preguntarnos —cargada de suficiente problematismo nuestra interrogante— qué ha sucedido con la filosofía en el siglo XIX.

* * *

El siglo entero —que para los efectos de la filosofía no comprende el primer tercio, casi totalmente lleno por el idealismo alemán— depende en lo esencial de Hegel. Cuanto más en detalle se considra la vida histórica —sobre todo la vida intelectual— de la centuria pasada, más se acusa la huella hegeliana; lo cual no deja de ser, junto a la evidencia de su grandeza, una serie objeción a Hegel, porque no todo lo que de él procede es verdadero ni fecundo para la filosofía. Desde luego en Alemania, pero también fuera de ella, la filosofía posterior a 1830 consiste primariamente en tomar posición ante el gigantesco hecho histórico del hegelianismo. En general —salvo la excepción de Karl Ludwig Michelet—, para oponerse a él o al menos alterarlo sustancialmente. Kierkegaard, Schopenhauer —inmerso, por lo demás, en el idealismo—, Fries, Beneke, Feuerbach, Marx, Comte, Gratry, luego Dilthey y Brentano, todos tienen que enfrentarse con el hegelianismo y están condicionados, positiva y negativamente, por él. Otro tanto ocurre con las disciplinas intelectuales extrafilosóficas: la teología —escuela de Tübingen—, la historia, el derecho, la economía, reciben la influencia de Hegel, y su desarrollo ulterior va a ser una discusión con éste o una utilización, a veces poco consciente y clara, de sus supuestos.

Por otra parte, hay en el siglo XIX una corriente francesa que arranca de la tradición próxima del XVIII y sólo tiene influencias marginales del idealismo alemán, la cual actúa eficazmente en la filosofía: los pensadores del siglo XVIII, los *philosophes*, son poco originales y profundos, aunque de impar influjo histórico; se mantiene, desde la Ilustración hasta el primer tercio del XIX, una serie de cultivadores modestos de la filosofía —Voltaire, Rousseau, Vauvenargues, Condillac, Helvétius, Holbach, d'Alembert, Turgot, Condorcet, Destutt de Tracy, Laromiguière, etc.—, en la que no se interrumpe la tradición del sensualismo francés, que une el racionalismo del si-

glo XVII con el empirismo de los ingleses. Pues bien, cuando, después de 1830, el idealismo alemán entra en crisis, se produce en Francia un florecimiento filosófico, representado por el positivismo de Auguste Comte; desde este momento, la filosofía francesa va a superar a la alemana y a influir sobre ella. Y a través de Comte se inserta en la filosofía europea postidealista la aportación francesa antes señalada. Ya veremos cómo muchos elementos importantes del pensamiento posterior proceden de esta fuente, que a su vez recoge —sobre todo a través de Royer-Collard y de Jouffroy— las orientaciones de la escuela escocesa del *common sense,* de Reid y Dugald Stewart. La forma que la filosofía adquiere al final del siglo —y que condiciona la de nuestro tiempo— acusa la interacción de las dos corrientes, de volumen desigual, pero ambas necesarias para constituirla.

La idea hegeliana que más pertinazmente actúa a lo largo del siglo es la de *evolución (Entwicklung).* Esta idea tiene antecedentes en la tradición francesa inmediatamente anterior —Turgot, Condorcet—, en la forma concreta del *progreso,* pero en Hegel adquiere superior consistencia filosófica y se plantea en términos distintos y más hondos. En primer lugar, Hegel sitúa la esfera propia de la evolución en el *espíritu,* no en la naturaleza. "La variación abstracta que se verifica en la historia —escribe [1]— ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas manifiéstase siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina a algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad.*" Pero Hegel, inmediatamente, rechaza la idea usual de progreso, porque ésta toma "una forma cuantitativa" [2]. "Si comparamos —agrega luego— [3] las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta

[1] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* I, 118, traducción de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1928.
[2] *Ibid.,* 119.
[3] *Ibid.* 121-122.

el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran... La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo no es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu, empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan sólo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus transformaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza."

En la *Historia de la Filosofía,* Hegel da aún mayores precisiones. Ante todo, interpreta la evolución como un paso entre dos estados, que designa con los viejos términos aristotélicos, *potencia* y *acto* (δύναμις y ἐνέργεια), entendidos, respectivamente, como disposición o ser en sí *(Ansichsein)* y realidad o ser para sí *(Fürsichsein).* Esta interpretación condiciona ya la idea de la *Entwicklung* hegeliana, sobre todo si se tienen en cuenta tres momentos capitales: 1.°, la prioridad del acto respecto de la potencia, según Aristóteles, lo cual significa que los estadios ulteriores de la evolución están ya "inclusos" en forma potencial en las etapas iniciales; 2.°, la identificación de la *realidad* plena con el "ser para sí", que afecta a la distinción esencial entre naturaleza y espíritu, y 3.°, la concepción *lógica* de la evolución como un despliegue dialéctico del absoluto, rigurosamente racional.

Por otra parte, Hegel compara la evolución natural con la del espíritu, y encuentra una diferencia decisiva. En una planta, por ejemplo, la semilla evoluciona hasta llegar, tras una serie de esta-

dios, al fruto, que es el término del proceso evolutivo; pero el fruto, a su vez, es nuevamente la semilla, y se vuelve a la situación inicial. Lo mismo ocurre con los animales: padres e hijos son distintos individuos, pero se vuelve a la misma naturaleza. En el espíritu, las cosas suceden de otro modo. El espíritu es conciencia; es libre, porque en él coinciden el principio y el fin. Mientras en la naturaleza el fruto no llega a ser *para* el primer germen, sino sólo para nosotros, en el espíritu los dos términos de la evolución son el uno para el otro, y así se trata de un *ser para sí (Fürsichsein).* "La evolución del espíritu —dice Hegel— es salir, desplegarse y a la vez llegar a sí mismo" [4]. Toda la evolución espiritual está orientada hacia el *saber,* que es la patencia, la presencia del absoluto a sí mismo; por esto, el desdoblamiento de la evolución en que el espíritu se hace ajeno a sí mismo, tiene como fin que éste se encuentre, que éste llegue a sí mismo. "Todo lo que acontece —acontece eternamente— en el cielo y en la tierra, la vida de Dios y todo lo que se hace temporalmente, tiende sólo a que el espíritu se conozca, se haga objetivo a sí mismo, se encuentre, llegue a ser para sí mismo, se reúna consigo mismo. Es duplicación, enajenación, pero para poder encontrarse a sí mismo, para poder llegar a sí mismo" [5].

El párrafo citado es revelador: se califica de *eterno* nada menos que el acontecer, y se incluyen dentro de él realidades tan dispares como la vida divina y los sucesos temporales, lo cual es tan peligroso para la idea de Dios como para la de la propia evolución histórica. Pues si por una parte se llega al concepto de "Dios que se hace" —*Gott im Werden*— y no se logra evitar el panteísmo, por otra se "eterniza" en una dialéctica lógica el movimiento efectivo y temporal de la historia, en la que se *despliega* o explicita lo que estaba ya conocido en el principio. Recuérdese que Hegel partía de los conceptos aristotélicos de *dynamis* y *enérgeia* para explicar la peculiar tensión entre los momentos evolutivos. Esto, que da su indiscutible eficacia a la idea hegeliana, la priva al mismo tiempo de alcanzar la peculiaridad irreductible de lo histórico. La mera *actualización* de lo ya existente suprime de un solo golpe la radical novedad del ser

[4] *Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehn, Sichausseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Jubiläumsausgabe], I, 51).

[5] *Alles was im Himmel und auf Erden geschieht —ewig geschieht—, das Leben Gottes und alles was zeitlich gethan wird, strebt nur darnach, hin, dass der Geist sich erkenne, sich sich selbst gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschliesse. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können (ibid.* 52).

que se hace en la vida humana y en la historia; el lastre naturalista que grava las nociones griegas de potencia y acto las hace insuficientes para captar en su inmediatez la realidad viviente con que acontece la historia. Por eso, si bien toda interpretación de la historia tiene que comenzar por una discusión con Hegel, hay que recorrer un largo camino desde su doctrina hasta una comprensión que penetre en su íntima realidad.

En 1830 —en vísperas de la muerte de Hegel— publica Auguste Comte el primer volumen de su *Cours de philosophie positive*. Hay en él una filosofía de la historia —la ley de los tres estados— de indudable filiación evolutiva y hegeliana, aunque en ella el extremado logicismo de Hegel deja el puesto a un naturalismo metódico, que hace a Comte establecer el método de las ciencias de la naturaleza como *única* vía de conocimiento. Esto lleva a Comte a la idea de una *física social* y le impide también aprehender la historia en su verdadero ser inmediato. Sin embargo, conviene tener presente que el desarrollo *efectivo* del pensamiento comtiano excede con frecuencia de sus propios supuestos metódicos, lo que determinó la oposición surgida en el seno mismo del movimiento positivista, entre sus más fieles discípulos, como Littré, contra la obra de la madurez de Comte, el *Traité de politique positive* [6].

Treinta años después, en 1859-60, aparece un libro de largas consecuencias, que pone nuevamente en actualidad el tema de la evolución, esta vez en el ámbito de la biología: el *Origen de las especies*, de Charles Darwin [7], producto de un largo trabajo cuyas ideas rectoras databan —según advierte el propio Darwin— de 1837, al regreso de su famoso viaje a bordo del *Beagle*. Esta idea de la evolución *biológica* repercute en todas las esferas de la vida intelectual de su tiempo [8], y desde luego en la concepción de la historia. Por esto Marx y Engels, los fundadores del socialismo dialéctico, de estirpe notoriamente hegeliana, han de tener en cuenta las doctrinas darwinistas. Y si bien, como advierte justamente Rádl, los marxistas consideran que la idea darwiniana de la selección natural era de índole aristocrática, por otra parte recogieron las líneas generales de la teoría de la evolución. La interpretación materialista de la historia, que altera esencialmente la de Hegel, se funda, sin embargo, en la concepción dialéctica de éste, considerada por Marx como "la últi-

[6] Véase Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 527-37.

[7] El título completo —tan expresivo— es: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.*

[8] Véase Rádl: *Historia de las teorías biológicas*, II, 108-87 (Revista de Occidente, Madrid).

ma palabra de la filosofía", aunque ha de liberarse —añade— de su apariencia mística. A la dialéctica de la idea ha de suceder la dialéctica económica [9]. Y al mismo tiempo, aunque hace reparos a la "tosquedad inglesa" con que está desarrollada, Marx considera la teoría darwinista como "el fundamento en la ciencia natural" de su propio punto de vista [10].

Por último, en el famoso libro de Stammler *La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia,* se señala expresamente la lucha por la existencia como fundamento de la sociedad humana [11]; lo cual revela la unión a que se intenta llegar entre las dos concepciones del acontecer histórico, la evolución dialéctica y la evolución biológica.

Por otra parte, Spencer (1820-1903), que comienza su obra antes que Darwin y llena con su influencia el final del siglo, hace de la evolución el centro de su doctrina filosófica. En un resumen de su sistema en 16 tesis —que condensan en tres páginas sus principios capitales—, Spencer escribía: "1. En el universo en general, y en detalle, se produce una redistribución incesantemente renovada de la materia y del movimiento. 2. Esta redistribución siempre renovada constituye la evolución cuando predominan la integración de materia y la disipación de movimiento..." [12] Esta transformación, acompañada de la de lo homogéneo en heterogéneo, se da en la totalidad del universo y en todos sus dominios, desde las nebulosas hasta la vida espiritual y social. La causa principal de la evolución es la "inestabilidad de lo homogéneo", y lo que permanece invariable cuantitativamente, como sustrato de todos los procesos evolutivos, es una potencia sin límites, a la que Spencer gusta de llamar *incognoscible.* Conviene no olvidar que esta doctrina fue en su tiempo lo más profundo y penetrante, el pensamiento más capaz de plegarse a la realidad y aprehenderla. El propio Bergson dice expresamente que encontró en la doctrina spenceriana una excepción y se adhirió a ella en su juventud, hasta el punto de que su propósito filosófico fue "comple-

[9] "So sehr diese *Dialektik* unbedingt *das letze Wort aller Philosophie* ist, so sehr es andererseits nötig, sie von dem mystichen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien" (carta de Marx del 31-V-1858). Citado por Vorländer: *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen,* 52.

[10] "Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die *naturwissenschaftliche Grundlage für unsere Ansicht enthält*" (carta del 19-XII-1869). *Ibid.,* 52.

[11] Rudolf Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (2.ª ed.), p. 23 y sig.

[12] F. Howard Collins: *Résumé de la philosophie synthétique de Herbert Spencer* (tr. fr.), Prefacio de Spencer, p. VIII-XI.

tarla y consolidarla". Por esta vía descubrió Bergson la realidad temporal como *duración* e hizo de ella el centro de su filosofía [13].

Estas eran las posiciones filosóficas de mayor vigencia en el siglo XIX. Todas ellas dominadas —en una forma o en otra— por la idea de la evolución, por la exigencia de dar una interpretación al curso de la historia y al vario grupo de fenómenos designados —no sin cierta equivocidad— con el término *vida*. Hemos visto la persistencia y a la vez el insuficiente planteamiento del tema a lo largo de toda la centuria. Pero ¿no había nada más? Ciertamente sí. En el mismo tiempo hay una doble serie de filósofos, oscurecidos o mal interpretados, que van a preparar un nuevo clima filosófico. De estas dos tendencias, la que comienza en Bolzano y culmina en Brentano va a reanudar el hilo de la metafísica y a alcanzar un nuevo método para el filosofar; la segunda, cuyo primer brote aparece en los primeros años del siglo y que logra su cima más alta en Dilthey, se esforzará en el descubrimiento y la exploración de una realidad antes desatendida: la vida humana [14]. Conviene recordar aquí, siquiera alusivamente, la historia de este descubrimiento.

36. Las etapas del descubrimiento de la vida

Si hubiésemos de remontarnos hasta los primeros orígenes de la idea de la vida —en el sentido propio de la *vida humana*—, tendríamos que retroceder hasta mediados del siglo XVIII, hasta Turgot (1727-1781) y d'Alembert (1717-1783). Pero después de estos filósofos se produce el triunfo total del sensualismo, con el abate Condillac —de la misma generación que d'Alembert— y sus continuadores los *ideólogos*, Destutt de Tracy, Cabanis, etc. Conviene, para los efectos que aquí nos interesan, restringir la atención a lo que acontece en filosofía ya dentro del siglo XIX; concretamente, desde Laromiguière (1756-1847), que inicia una primera reacción contra el sensualismo.

Laromiguière es todavía sensualista; su pensamiento está influído decisivamente por Condillac, y así lo reconoce [15]; pero el sensualismo, en su forma tradicional, le parece insuficiente. No puede admitir la *pasividad* como carácter fundamental de la vida del alma;

13 Bergson: *La pensée et le mouvant*, p. 8.

14 Puede verse una exposición de estas dos corrientes filosóficas en mi *Historia de la Filosofía* (14.ª ed., Revista de Occidente, Madrid 1961). *Obras*, I.

15 P. Laromiguière: *Leçons de Philosophie* (2.ª ed., París 1820), I, 20.

no basta con la mera recepción de las sensaciones, para que, partiendo de ellas, se formen las ideas; Laromiguière distingue dos momentos; la recepción de la sensación, en que el alma es pasiva, y la reacción, en que es activa. No es lo mismo *ver* que *mirar, oir* que *escuchar*; junto a la pura pasividad con que yo recibo las impresiones exteriores, causa de la sensación y de un "sentimiento" que en mí provocan, se da la *atención,* realidad *activa,* que parte de mí y va hacia los objetos [16]. Hay, pues, una actividad del yo. ¿Creadora, productiva? En modo alguno. A la base de todo el proceso están las impresiones sensoriales; el hombre se comporta de un modo activo, pero no creador, sino *reactivo.* Yo reacciono frente a las cosas con la atención —en el orden del entendimiento— y el deseo —en el orden de la voluntad.

Hay en Laromiguière un primer esbozo de superación del sensualismo y del idealismo. Acepta la existencia de las cosas fundándose en la creencia vulgar, y no logra dar el paso decisivo porque considera que lo primero es la *sensación* —sin advertir que ésta sólo es un elemento abstracto de mis percepciones, y por tanto *posterior* a ellas— y que el motor que mueve a reaccionar es el *sentimiento.* Es el tributo que Laromiguière paga a su época.

En 1804 —el año de la muerte de Kant— publica Degérando su *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines,* en tres densos volúmenes. Cuatro años antes, en la frontera de los dos siglos, había publicado los cuatro tomos de su obra *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels.* Degérando (1772-1842) pertenecía a la generación siguiente a la de Laromiguière. Es también todavía sensualista; sus grandes devociones son Bacon, Locke, Condillac; pero ya tiene presente el idealismo alemán, que lo inquieta y hace incómoda su posición; desde un sensualismo aún vigente, pero en crisis, Degérando va a pasar al postulado de una nueva filosofía: la que llamará *filosofía de la experiencia.*

"Je pars ici du principe reconnu aujourd'hui par tous les philosophes, que l'origine de toutes nos connoissances est dans nos sensations, et c'est par l'analyse de la sensation que je commence" [17]. Este es el punto de arranque; de la sensación se van a derivar todas las actividades mentales; hay también una alusión al papel de la atención; pero, sobre todo, en el curso de este análisis se hace problemática la percepción del yo, difícil de derivar de las meras sensaciones.

[16] *Ibid.* 100-106.
[17] *Des signes,* I, 6.

En este momento, Degérando tiene que apelar al "sentimiento de resistencia", experimentado cuanto toco algo, por ejemplo una bola. En primer lugar, Degérando se ve obligado a recurrir a una clara *percepción*; en segundo lugar, lo decisivo es la *resistencia,* como medio de descubrir una realidad distinta de mí, en virtud de la cual me encuentro a mí mismo con ella. "Le sentiment de la résistence se compose de deux autres; le sentiment de quelque chose d'étranger à lui, et le sentiment de quelques chose qui est lui. Il aura deux perceptions, celle d'un corps, celle de son *moi,* il comprendra que l'un n'est pas l'autre, que l'un est hors de l'autre, et c'est par l'opposition qui règne entr'eux qu'il apprendra à les distinguer" [18]. Se impone la evidencia de una dualidad irreductible; frente a la vaga noción de la "modificación del yo" por la sensación —que más adelante habrá de rechazar enérgicamente Maine de Biran—, se afirma la necesidad de dos elementos opuestos, externos y distintos. Pero conviene no dar a Degérando más de lo que tiene: repárese en que sólo se trata de descubrir el yo, de caer en la cuenta de él; para esto hace falta la resistencia de lo *otro,* pero esto es relativamente secundario, y el yo funcionaba ya antes de ese hallazgo, dentro del esquema vigente de la sensación; no se trata de que el yo no *sea* yo más que en virtud, precisamente, de esa resistencia. Esto vendrá más tarde, en Maine de Biran, pero aquí falta en absoluto. Con toda precisión aparece el punto de vista de Degérando en el tomo III de su *Historia de los sistemas,* en que contrapone dos órdenes de objetos dados a la mente: *por una parte,* el yo, su existencia y sus modificaciones; *por otra,* las existencias *contiguas* al yo y y distintas de él. Y las propiedades fundamentales que encuentra en el yo son permanencia, identidad y unidad [19].

Al final de la *Historia de los sistemas,* después de pasar revista a todas las posiciones filosóficas del pasado, Degérando postula —en rigor no hace más que eso— una filosofía conciliadora, superadora de las antinomias, fundada en la *experiencia.* Esta experiencia no es, ni mucho menos, la mera sensación. Distingue entre la experiencia interna y la externa, por una parte; y por otra, entre una experiencia simple (toma de contacto con las cosas), una experiencia compleja (unión de las simples) y una experiencia razonada (consistente en la meditación sobre esos contenidos) "La germe de la science de l'homme —agrega— est renfermé tout entier dans le phénomène de la

18 *Ibid.* 13-14.
19 *Histoire comparée des systèmes,* III, 415-17.

conscience, et la philosophie n'a d'autre fonction que d'étudier et de développer le phénomène de la conscience" [20].

Degérando intenta unir el racionalismo y el empirismo, salvando lo justo de ambos métodos; se propone igualmente restablecer la integridad del fenómeno de la conciencia, que el idealismo y el materialismo desmembran, para atender cada uno sólo a una parte. La filosofía de la experiencia ve a la vez "un état de dépendance et une source de puissance, une action et une réaction; elle retrouve sur une ligne parallèle, dans un ordre également primitif de connaissances, la connaissance du *moi,* celle de *quelque chose hors du moi,* qui s'éclairent l'une l'autre par leur simultanité même et leur contraste" [21].

Lo que en Laromiguière apenas era más que un barrunto, desde su situación aún sensualista, en Dégerando es una exigencia última de la filosofía, al agotar la historia de sus intentos. Pero ya está en él iniciada la tendencia ecléctica, que culminará en Victor Cousin e impedirá abordar rectamente los problemas. Sólo en Maine de Biran alcanzará alguna consistencia esta vacilante adivinación de esa extraña realidad que es nuestra propia vida.

En otro lugar [22] he estudiado con algún detenimiento este nuevo paso hacia adelante, y remito al lector a este trabajo. Aquí puedo limitarme a recordar los puntos decisivos en que Maine de Biran supera lo alcanzado por la filosofía de su tiempo y penetra en la nueva región desconocida.

En primer término, Maine de Biran busca el *hecho primitivo* en que ha de apoyarse la ciencia de los principios; pero a esta cuestión, de cuño netamente sensualista, da desde el comienzo una solución que discrepa por motivos radicales de la de Condillac. La *sensación* no puede ser el hecho primitivo, porque no es ni siquiera un *hecho.* Con esto, Maine de Biran retrotrae el problema a un estrato anterior y más profundo. Un hecho, para serlo, ha de ser conocido; es decir, ha de ser *para alguien*; es menester, pues, una concurrencia de la impresión sensorial con el yo [23]. La *conciencia* supone una irreductible dualidad, una *coexistencia,* pero a la vez esto requiere un *ámbito* previo, *donde* me encuentro con lo conocido. Lo sabido es siempre *consabido,* porque saber es ya saberme *con* el objeto. Todo *hecho* supone una dualidad de términos que *no pueden concebirse separa-*

20 *Ibid.* 551-53.

21 *Ibid.* 568.

22 *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran,* en mi libro *San Anselmo y el insensato* (Revista de Occidente, Madrid 1944). [*Obras,* IV.]

23 Maine de Biran: *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (Oeuvres, VIII, 18).

damente[24]. Esto es lo decisivo, aquello en que Maine de Biran supera los barruntos de la filosofía francesa anterior. Los dos términos de la dualidad se dan sólo en función respectiva el uno del otro. El *yo* es una fuerza actuante, que sólo existe en cuanto se ejercita sobre un término que es *resistencia* o inercia. Se trata de la acción recíproca de una sola fuerza —*yo*— y un término opuesto único —*lo resistente*—. En otros términos, Maine de Biran convierte los conceptos "objetivos" o de cosas en conceptos "funcionales": fuerza, resistencia. Y su coexistencia es una realidad dinámica, del tipo del "hacer": el *esfuerzo,* como ingredientes del cual adquieren su realidad los términos del mismo.

La consecuencia final del largo y penoso camino que Maine de Biran recorre por "un país desierto e inculto que los viajeros tienen poca curiosidad por visitar" es algo de extremada importancia: *yo no soy una cosa*[25]. El hombre forma una antítesis con el universo entero; pero no sólo la realidad primaria del esfuerzo no es una *cosa,* sino que tampoco lo son sus términos, que sólo constituyen el uno frente al otro, en su dinámica interacción. En rigor, Maine de Biran interpreta el ser del hombre desde su vida, entendida como activa tensión entre un yo y un mundo cuya realidad respectiva es la de "momentos" o ingredientes de la realidad primaria del *esfuerzo.* El yo *llega a ser,* se constituye en el esfuerzo frente a lo resistente, y no tiene el carácter de una "cosa" ya hecha e independiente. Por esta razón, el hombre, que puede *iniciar* series de actos libres —y no sólo reaccionar, como el animal—, tiene una vida personal, en sentido estricto, una vida humana, en el sentido biográfico[26]. En Maine de Biran está entrevista, confusamente, pero con profundidad y acierto, la realidad extrañísima, rebelde a los hábitos mentales vigentes, de la vida humana.

La influencia de Maine de Biran, *nominalmente* muy extensa e importante en Francia —"il était notre maître à tous", dijo Royer-Collard con ocasión de su muerte, y como maestro lo invocó siempre Cousin—, fue en realidad superficial en la escuela espiritualista y ecléctica que domina la filosofía francesa de mediados de siglo. Por tanto, no es fácil descubrir huellas interesantes de su nebulosa aprehensión de la vida humana, malentendida casi siempre por sus contemporáneos y sucesores. Sólo se encuentra un influjo eficaz de sus intuiciones en la obra del P. Gratry (1805-1872), que llegó, por cami-

24 *Ibid.* 19-20.
25 *Ibid.* 127, nota.
26 *Ibid.* 114.

nos distintos ei ndependientes, a un punto de vista análogo, y luego enriqueció sus hallazgos personales con la aportación de Maine de Biran [27]. Para Gratry el hombre es "una palabra de Dios", como todas las cosas; pero una palabra *creciente,* nunca acabada de decir, nunca conclusa (un *faciamus,* no un simple *fiat*). "Ma vie —escribe [28]— se compose de flots qui se succèdent et qui se pressent... Vous nous faites *successifs,* tous et chacun, *comme un discours* ou comme un chant." "Je ne suis pas encore *achevé*! —agrega— et je ne le serai jamais... Jamais un temps n'arrivera où je serai fini. La lumière fut, dès l'origine, ce qu'elle est aujourd' hui, ce qu'elle sera. Mais je serai ce que je ne suis pas encore, et alors même j'aurai encore un abîme d'espérances, et cela sans fin... La croissance continue est la seule image concevable de l'infini." Y más adelante: "La recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance sont ici-bas, le fond de notre vie... *Le désir est la racine de l'âme,* sa source, sa première force." (Los subrayados son míos.)

Gratry insiste enormemente en el carácter dinámico, inacabado, indefinidamente abierto y creciente del hombre. Es cierto que no todas estas intuiciones existen en él bajo la forma de una rigurosa metafísica, pero no puede desconocerse el valor de adivinación y tropiezo con una nueva realidad, irreductible al modo de ser de las cosas, a las que Gratry contrapone formalmente el ser de la vida humana. Sin duda, Gratry iba guiado en su meditación por el intento de interpretar conceptual y racionalmente la aprehensión del ente humano en el cristianismo.

Estos son los principales estadios del descubrimiento de la peculiar realidad de la vida humana en la filosofía francesa del siglo XIX. Después de Gratry se conserva una influencia menos directa de Maine de Biran —en lucha con el positivismo—, que llega hasta Bergson. En Auguste Comte, por otra parte, hay vislumbres de una comprensión profunda, apenas iniciada, del ser del hombre, pero sus descubrimientos se orientan más hacia el problema de la historia y de la realidad social que hacia el tema de la vida *sensu stricto,* es decir, de la vida individual; y, desde luego, los positivistas que dominaron el pensamiento europeo en la segunda mitad del siglo XIX fueron ciegos para lo más vivo y eficaz de los descubrimientos y de los atisbos de su maestro.

* * *

27 Véase sobre este tema mi libro *La filosofía del Padre Gratry* (1941, 3.ª ed. en *Obras,* IV), sobre todo el cap. IV.

28 *La connaissance de l'âme,* lib. I, cap. I, n. II.

He insistido, aunque brevemente, en estos antecedentes franceses de la filosofía de la vida porque son en general menos atendidos y sin ellos no se comprende bien la primera madurez que el tema alcanza en Dilthey y su superior desarrollo en estos últimos años. Esta corriente francesa enlaza con la aportación germánica, mejor conocida y estudiada, que arranca de Fichte [29], contemporáneo de Maine de Biran, pasa por el danés Kierkegaard —condicionado, aunque polémicamente, por el idealismo alemán— y reaparece, con figura bien distinta, en Nietzsche y Dilthey.

Es bien conocida la temática oposición del *yo* y el *no-yo* en Fichte, la dinámica interdependencia de ambos —si bien entendida de modo idealista, como fundada en la *posición* del *yo,* que al ponerse pone el *no-yo;* es decir, con prioridad del *yo*— y la interpretación de la realidad como *Tathandlung,* actividad o "hazaña". Esta filosofía idealista alemana —Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, también Jacobi—, junto con la *Escuela histórica,* constituye el primer estrato intelectual sobre el que Dilthey va a levantar su filosofía.

Por otra parte, Kierkegaard (1813-1855), que está condicionado por la filosofía alemana vigente en su tiempo —sobre todo el hegelianismo— y por la teología protestante, se revuelve contra el "pensamiento abstracto" y el intento de pensar la realidad *sub specie aeterni,* justamente porque deja fuera la *existencia,* es decir, el modo mismo de ser del hombre, incluso del pensador abstracto. "Porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni,* se hace en él abstracción de lo concreto, temporal, del devenir de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno." Y luego añade: "Pensar abstractamente la existencia y *sub specie aeterni* significa suprimirla esencialmente... La existencia no puede ser pensada sin movimiento, y el movimiento no puede ser pensado *sub specie aeterni*... Pasa con la existencia como con el movimiento. Si los pienso los he abolido, y ya no los pienso. Así pudiera parecer correcto decir que hay una cosa que no se deja pensar: la existencia. Pero entonces subsiste la dificultad de que por el hecho de que quien piensa existe, la existencia se encuentra puesta al mismo tiempo que el pensamiento" [30]. Kierkegaard subraya el carácter temporal, concreto y móvil de la existencia humana, y reprocha al hegelianismo, precisamente, esa "eternización" que antes señalábamos a propósito de la historia y del concepto de evolución. Sabidas son las

[29] Véase especialmente *Die Anweisung zum seligen Leben.*

[30] Kierkegaard: *Post-scriptum no científico a la Migajas filosóficas,* parte II, sección II, cap. III, § 1.

repercusiones de este primer "existencialismo" del danés en el pensamiento de nuestro siglo: concretamente en Unamuno y —con otro alcance— en Heidegger. El momento de aprehensión de la vida que representa Kierkegaard, apenas recogido durante muchos años, vendrá en su hora a incorporarse a la filosofía.

Por último, en las décadas finales del siglo XIX realizan o inician su obra dos filósofos posteriores a Dilthey por la fecha de su nacimiento, pero que en rigor toman el problema en un estado previo y anterior, y anteriores también cronológicamente a los últimos escritos diltheyanos, a aquellos en que se logra cierta consistencia mental y una posesión efectiva, aunque deficiente, de los propios hallazgos. Son Nietzsche y Bergson. El primero, nacido en 1844, hace ahora un siglo, y cuya vida lúcida termina en 1889, es el descubridor —con antecedentes en Goethe y en Schopenhauer [31]— del *valor de la vida* en cuanto tal y de sus diversas posibilidades de nivel y, por consiguiente, de *realidad.* El segundo, que parte de la vida como algo *biológico,* va a tropezar desde luego con el tiempo vivo, en la forma de *durée réelle,* y por esta vía va a descubrir el carácter de "quasi-creación", de alumbramiento de nuevas posibilidades, que tiene la vida. Todavía no se ha hecho el esfuerzo suficiente para averiguar de modo definitivo lo que se debe a Nietzsche y a Bergson en las cuestiones de que aquí tratamos. No es tampoco éste el momento de abordar el tema, pues sólo intento recordar, por vía de mera alusión, las etapas que es forzoso tener en cuenta para situar históricamente y hacer comprensible la filosofía diltheyana. Quede aquí, pues, intacto el problema.

* * *

Si al llegar a este punto volvemos los ojos hacia las etapas apresuradamente recorridas, nos percataremos de que el descubrimiento —hasta aquí todavía impreciso y archideficiente— de la vida humana se ha hecho desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales ha captado una de sus dimensiones, hasta integrarse poco a poco una visión más amplia y sistemática de ella. En la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX se aborda la realidad vital desde lo *psíquico,* y más concretamente desde el hecho del conocimiento. Este punto de vista lleva a reconocer la *dualidad* como carácter pri-

[31] El que las *conclusiones* de Schopenhauer acerca del valor de la vida sean, en cierto modo, opuestas a las de Nietzsche, no obsta, naturalmente, al hecho de que ambos se muevan en la misma dimensión problemática y el segundo reciba del primero ese planteamiento de la cuestión. En un estudio detenido del tema habría que tener en cuenta la obra de Guyau (1854-1888) y la de Simmel (1858-1918).

mario de la vida humana. Y sólo al intentar precisar el contenido efectivo de esa dualidad se descubre que no es una simple coexistencia, sino una dinámica tensión entre dos elementos cuyo ser sólo se constituye en su activa interdependencia. Desde una situación próxima a ésta, Gratry se desentiende un tanto del hecho de la dualidad para reparar ante todo en el carácter "sucesivo" e inacabado del ser humano, en su *hacerse* a lo largo de la vida y no estar nunca *ya hecho.* En cuanto a Fichte, llega por distinto camino —el primado de la razón práctica y la noción del yo puro— al descubrimiento de dimensiones análogas.

En otra dirección, Kierkegaard pone de relieve la finitud, concreción y temporalidad de la existencia. Los supuestos *religiosos* hacen que Kierkegaard toque la individualidad rigurosa del hombre y su destino estrictamente personal. La existencia aparece en él como la *mía,* la del hombre que cada uno es, en su concreta e insustituíble mismidad. Al mismo tiempo, se siente la oposición entre este modo de ser y el abstracto, universal e intemporal del pensamiento filosófico al uso, y —frente al "racionalismo" omnímodo vigente en su tiempo— aparece la vaga conciencia de un *irracionalismo,* tan fecundo —en cuanto germen de una superación del deficiente racionalismo abstracto— como equívoco y peligroso —en la medida en que tiende a quedarse en mero irracionalismo y no a llevar a una idea superior y más honda de la razón.

En Nietzsche surge la conciencia de valor y *estimación* —que encubre la evidencia, más profunda e interesante, de que a la vida le es propio un *sentido* esencial e intrínseco—, y a la vez se acentúa el interés por el individuo como tal, lo cual lleva aparejada una nueva atención por lo social y por la historia.

Y en Bergson, finalmente, junto a una comprensión del tiempo en sí mismo, en su propio ser peculiarísimo y móvil, como *duración* —no sólo como finitud y limitación, por comparación con la eternidad—, encontramos la interpretación de la vida desde la *biología,* en relación con la vitalidad universal, aunque tal vez a costa de un parcial olvido del sentido más auténtico —el personal y biográfico— de la vida *humana.*

Y llegamos a Dilthey. Sus intuiciones son más amplias, sutiles y profundas que las de todos los pensadores mencionados. Sus medios de captación de la nueva realidad descubierta y, sobre todo, de conceptuación y expresión, son, como ha subrayado Ortega, tenues y sobremanera insuficientes. De una parte sus supuestos filosóficos generales, su situación histórica, y de otra la radical novedad de sus ha-

llazgos, lo obligaron a dejar sólo insinuada su filosofía. Intentemos bosquejar un esquema mínimo de su posición, para hacer posible la comprensión del pensamiento diltheyano.

37. La idea de la vida en Dilthey

Wilhelm Dilthey nació en 1833 y murió en 1911. Pertenece a la generación de Brentano, Nietzsche y William James. Auguste Comte, nacido en 1798, era tres generaciones anterior; es decir, Dilthey recoge ya, no la *influencia* de Comte, sino su *vigencia* intelectual, lo cual es decisivo. Es la promoción positivista en la que empieza —ya desde la anterior— a filtrarse el descontento y que intenta evadirse, por diversos poros, de sus limitaciones; Dilthey lo conseguirá, pero no sin permanecer en buena parte preso en el positivismo. Esta dependencia del positivismo y su lucha con él condiciona la obra entera de Dilthey, como ocurre con la de los neokantianos.

Dilthey tiene una larga y variada tradición a la espalda; es un hombre de inmensa lectura, muy ocupado en cosas históricas y literarias: todo lo que había de entrar en su concepto de las ciencias del espíritu. En todo filósofo moderno resuena la historia entera de la filosofía, pero en Dilthey actúan especialmente los pensadores de la época moderna: los humanistas del Renacimiento, los hombres de la Reforma, Leibniz, los idealistas alemanes y todo el movimiento romántico: Goethe, Hölderlin, Novalis; sobre todo, Schleiermacher; la Escuela histórica en bloque; y también Maine de Biran, Comte y, por supuesto, sus contemporáneos.

En la obra de Dilthey se unen y traban de modo peculiar la metafísica, la psicología y la historia; de manera tan sutil y poco explícita, que durante mucho tiempo no se ha advertido la presencia de la primera y sólo se ha considerado su aportación capital a las dos últimas [32]. Pero Dilthey no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida, ni una doctrina histórica, ni un sistema. Lo que hizo fue menos y más: tomar contacto con la realidad de la vida, de un modo desusado y más pleno que nadie antes que él. Ortega dice que Dilthey "descubre la Idea de la vida".

Pero esta metáfora de descubrir, junto a su sentido directo de des-cubrir o des-velar, está cargada, para el hombre moderno, de re-

[32] Véase Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida.*

miniscencias marinas: parece que se trata de ver una nueva realidad —como un continente— desde lejos y hallar un camino o método hacia ella. Pero en rigor el descubrimiento de la vida y de la historia es como el del mar en que *ya* se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo *será* histórico, pero no lo viven como tal. Dilthey nos trajo el *historismo,* que es desde luego una doctrina, pero antes un modo de ser: la *conciencia histórica,* tratando de quitarle al término conciencia su matiz intelectualista y doctrinal. Hoy, plenamente sumergidos en *este* historismo, nos cuesta trabajo darnos cuenta de la novedad de ese descubrimiento. Tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado, destinado a pasar como los demás, a ser superado por otro. Tenemos capacidad de transmigrar a otras épocas, y vivimos desde luego en un mundo constituído *directamente* por la temporalidad. Ante una cosa cualquiera, necesitamos su fecha, su inserción en la historia, y sin ella no la entendemos. Todo se nos da incluso en una circunstancia histórica; nuestra visión de una ciudad, por ejemplo, no es la inmediata de lo *presente,* sino que nos aparece como una acumulación de estratos temporales, como un "resultado" histórico, en el que el pasado pervive y que a su vez está cargado de futuro.

Para Dilthey, esto tiene una relación estrecha con el escepticismo que provoca el antagonismo de las ideas y los sistemas. La actitud de espíritu en que nosotros vivimos excluye todo lo *definitivo*; no creemos zanjar para siempre ninguna cuestión, sino decir sobre ella la palabra que nos corresponde en nuestro tiempo, y que está destinada a ser superada o corregida por el tiempo futuro. La visión de la historia en Dilthey es "un inmenso campo de ruinas". Recuérdese que no siempre ha acontecido así. Ha habido largas épocas en que el hombre contemplaba muchas cosas aparte del tiempo, como dotadas de cierta validez intemporal: es el caso de todos los clasicismos. Pero aun en las edades menos serenas y seguras, y precisamente en las que significaban una ruptura con las normas anteriores, se afirmaba el presente como *lo nuevo* y al mismo tiempo como *lo válido* sin más restricción. Frente a la historia como repertorio de errores aparecía el presente como una rectificación y eliminación. Ahora se siente la caducidad peculiar de lo histórico, pero al mismo tiempo la inclusión en esa historia del momento en que se vive. A cada nombre humano tenemos que agregarle, para entenderlo, las dos fechas que limitan su vida, y anticipamos ya en nosotros mismos la segunda aún incierta, sustituída por una interrogante. Nunca como ahora

ha vivido el hombre su vida como la efectiva realidad de los *días contados*. Y eso es la historia.

Todas las fases finales de una época reviven una actitud análoga —al menos en apariencia—: es lo que ocurre al hombre cuando tiene un largo pasado más o menos sabido a su espalda. Pero en nuestro tiempo esto adquiere caracteres de una radicalidad desconocida. En primer lugar, porque el enorme desarrollo de la historia desde fines del siglo XVIII y la ampliación del horizonte vital conocido han dado al hombre contemporáneo la evidencia de poseer un pasado de gran magnitud, que gravita sobre él en cuanto pasado —no como *tradición*— y por eso precisamente tiene magnitud y no es lo "inmemorial". Recuérdese, porque es sintomática, la frase con que comienza el Cardenal Newman su famoso tratado sobre *Desenvolvimiento del dogma*: "El cristianismo ha existido en este mundo tiempo suficiente para que se nos permita hablar de él como de un hecho en la historia del mundo." Pero sobre todo, en segundo lugar, porque nuestro tiempo descubre que el que cambia es el *hombre mismo*. No sólo el hombre está *en* la historia, no sólo *tiene* historia, sino que *es* historia; la historicidad afecta al mismo ser del hombre [33].

Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una *Weltanschauung*, una idea o concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo; pero ésta, como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo —dice Dilthey— es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino *desde sí misma*; el conocimiento no puede retroceder *por detrás de la vida*. Por esto su método va a ser *descriptivo* y *comprensivo*, no *explicativo* y *casual*, y su forma concreta será la interpretación o *hermenéutica* —uno de los más fecundos temas de Dilthey—. De este modo renueva el sentido de la psicología de su tiempo, a la vez que el de la ciencia histórica.

Dilthey descubre la vida en su dimensión histórica; los demás puntos de vista que hemos visto aparecer en la tradición anterior están presentes en él, pero de modo secundario. La vida es en su propia sustancia historia [34]. Por otra parte, Dilthey suele tomar la

[33] *Gerade so wie Natur bin ich Geschichte (Briefwechsel,* 71).—*Der Mensch ist ein Geschichtliches (G. S.,* VII, 291).

[34] *Leben... ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte... Geschichte ist nur das Leben, aufgefasst unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet (G. S., VII,* 256).

vida como una totalidad, no primariamente como la vida individual de cada uno. La vida está difundida por el mundo en muchos cursos, como un caudal de aguas, y así hay en ella una multitud de formas [35]. La vida es una parte de la *vida en general* [36]. Este es precisamente el problema que se planteará cuando trate de profundizar en la estructura misma de la vida.

Porque la realidad vital no se le presenta como un "mundo" de cosas y personas, sino como un complejo o interdependencia *(Zusammenhang)* de *relaciones vitales*. Cada "cosa" es sólo propiamente un ingrediente o elemento de nuestra vida, que la condiciona y adquiere en ella su sentido, en función de la totalidad. El mundo no es sino correlato del *mismo*; y, a la inversa, el *mismo* no existe nunca sin esto otro, a saber, el *mundo* [37].

La vida se presenta al hombre como un *enigma* que pide *comprensión*. Ante el hecho de la muerte, sobre todo, que es la incomprensibilidad suma, el hombre intenta buscar representaciones imaginativas que hagan comprensible esa nueva realidad. De esta actitud extraña y de la reacción a ella surge un temple vital —los más extremos son el optimismo y el pesimismo ante la vida—, que condiciona la concepción del mundo. Dilthey tendrá que hacer una tipología de las concepciones del mundo, como posibilidad intelectual de aprehender la realidad de la vida. Pero esta actitud tiene aún algunos supuestos.

Dilthey recoge la herencia positivista. De la filosofía de Comte le vienen dos ideas muy importantes: la primera es que la filosofía anterior ha sido *parcial,* y en esto consiste su error, en no tomar la realidad íntegra tal cual es; la segunda, que la metafísica es imposible, y sólo queda lugar para las ciencias positivas. Pero Dilthey agrega su propia genialidad a estas dos ideas recibidas, hasta el punto de que altera esencialmente su sentido, si bien conserva un lastre erróneo de la segunda de ellas.

"La *idea fundamental de mi filosofía* —escribe Dilthey— es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones, por tanto, en la realidad entera y completa." El positivismo, que creía tomar la realidad como es, se hacía culpable de abstracción, al reducir arbitrariamente lo real a lo dado empíricamente; es decir, no era *positivo*. Dilthey, en cambio, pretende serlo. Pero advierte desde luego que la inteligencia no

35 Véanse las observaciones de Bollnow: *Dilthey,* 31 y ss.
36 *G. S.,* VII, 359.
37 *G. S.,* VIII, 17-18.

es una facultad aislada y "absoluta", sino "un proceso en la evolución del género humano", y existe como realidad sólo en la "totalidad de la naturaleza humana". Y agrega Dilthey: "La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real." El saber, por otra parte, no agota la realidad. En todo lo conocido queda un último reducto inescrutable e inefable; no es posible una penetración exhaustiva y absoluta de la mente en lo real, sino sólo una "comprensión" que no excluye la parcial impenetrabilidad. Esta limitación del conocimiento viene reforzada por el historicismo diltheyano; todas las visiones que se dan en la historia son verdaderas —o pueden serlo—, pero ninguna es *la* verdad, porque todas son parciales; ninguna agota la realidad, y su error es *pretender suplantarla,* erigirse en absolutas y únicas. Dilthey rechaza todo absolutismo del intelecto y encuentra en la historia la superación del escepticismo que la historia misma había provocado. La pretensión de absoluta validez es la que hace que la historia de los sistemas sea un "campo de ruinas"; suprimida esta pretensión, queda su parcial verdad, históricamente condicionada.

Pero Dilthey, de modo positivista, identifica sin más la metafísica con la pretensión de un conocimiento absoluto y universalmente válido. Por eso la declara imposible, y busca sólo la tipología de las ideas del mundo como medio de penetrar en la realidad de la vida. Frente a la tendencia positivista a unificar el método de la ciencia toda, reduciéndolo al de la ciencia natural, Dilthey hace valer la peculiaridad irreductible de las ciencias de la vida o del espíritu, y postula una *crítica de la razón histórica.* El método de conocimiento diltheyano parte de la percatación de sí mismo o *autognosis,* pasa a la *hermenéutica* o interpretación de la vida ajena, de la vida del prójimo, y termina en el conocimiento de la naturaleza: de lo más próximo —nosotros mismos— a lo más lejano. Este es el más fecundo hallazgo de Dilthey: su postulado de la *razón histórica* y su método hermenéutico [38]. Pero conviene salir al paso de un error.

Cuando —en España y en nuestros días— se oye esa expresión *razón histórica,* se propende a volcar sobre ella una significación que se nos ha hecho más o menos familiar, pero que no coincide con la que tiene en los textos diltheyanos. Más aún, la significación de ese término en Ortega es la que nos permite una cabal intelección de lo que Dilthey apunta, con la única condición, naturalmente, de no confundir las dos cosas.

[38] Me remito una vez más al ensayo de Ortega citado en la nota 32, que es hasta hoy el instrumento más eficaz para penetrar en la comprensión de Dilthey. Véase tamién el trabajo de P. Laín Entralgo: *Dilthey y el método de la historia.*

La reacción habitual en el siglo XIX ante el descubrimiento de que la vida es una realidad distinta de las cosas, constituída por constante fluidez y movilidad y radicalmente temporal, es el *irracionalismo.* Pues bien, Dilthey —y aquí estriba su genialidad— postula, supuesto el fracaso de la *razón pura* aplicada a la vida y a la historia, una nueva forma de razón, más amplia, que no excluya lo histórico; es decir, intenta *aplicar* la razón a la historia, eliminando, por supuesto, la pretensión de absolutividad; ésta es la razón histórica diltheyana, que acaba por considerar *suprahistóricas* las concepciones del mundo y *en esa medida* —repárese bien— no sabe *dar razón* de ellas [39].

Pues bien, lo que entiende Ortega por razón histórica es algo mucho más profundo y radical. No se trata de una *aplicación* de la razón, tal como se la ha entendido hasta ahora, a los *temas* históricos y vitales; ni siquiera basta con decir que la razón se da en la vida y es función de ella. *Es la historia misma quien es razón,* razón en un sentido, naturalmente, nuevo. La *razón vital* no es simplemente la razón adjetivada de un modo más o menos certero: es la razón extraída de la vida misma, es decir, es la vida en su función de hacernos aprehender intelectualmente la realidad. La mala intelección nace de no pensar con rigor y seriamente los términos usados, de no iluminar el sentido de las expresiones razón histórica o razón vital con el del término razón *viviente,* tan usado también por Ortega, en el cual se ve que la vida afecta rigurosamente a la razón, la constituye, y no es algo secundario y derivado.

Para referirme aquí sólo a textos impresos, recuérdense las palabras de Ortega en el capítulo IX de *Historia como sistema* [40]: "Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente." Y luego: "Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su vigor la expresión 'razón histórica'. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia,

[39] Para ver el alcance de la razón histórica de Dilthey, consúltese el capítulo "Leben und Vernunft" del libro de Bollnow citado en la nota 35.

[40] Impreso por primera vez en inglés en 1935; en español, en 1941.

sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón,* la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías." "Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues, *ratio, logos,* rigoroso concepto." "La razón histórica... no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho."

Se ve, pues, lo que desde Dilthey se ha avanzado, lo que en Dilthey no había *ni podía haber.* Pero hay que detenerse aquí: el último paso de la filosofía, el que está aconteciendo ante nuestros ojos, no está concluso; antes que contarlo, hay que darlo efectivamente; sólo su movimiento interno puede descubrir su gesto inacabado.